

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE DROIT

LE DROIT COUTUMIER DES BOULOUS

Monographie d'une Tribu du SUD-CAMEROUN

THÈSE POUR LE DOCTORAT

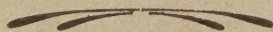
Présentée et soutenue le 7 Mars 1935, à 13 h. 30

PAR

MAURICE BERTAUT

ADMINISTRATEUR DES COLONIES

PRÉSIDENT : M. MAUNIER, Professeur.
SUFFRAGANTS : MM. PERREAU, Professeur.
SOLUS, Professeur.



PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN
F. LOVITON & C^{ie}
160, RUE SAINT-JACQUES

—
1935

A MA MADO

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

LE DROIT COUTUMIER DES BOULOUS

Monographie d'une Tribu du SUD-CAMEROUN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551625_0045

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE DROIT

LE DROIT COUTUMIER DES BOULOUS

Monographie d'une Tribu du SUD-CAMEROUN

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le 7 Mars 1935, à 13 h. 30

PAR

MAURICE BERTAÛT

ADMINISTRATEUR DES COLONIES

PRÉSIDENT : M. MAUNIER, Professeur.
SUFFRAGANTS : MM. PERREAU, Professeur.
SOLUS, Professeur.

PARIS
LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN
F. LOVITON & C^{ie}
160, RUE SAINT-JACQUES

—
1935



PLAN

INTRODUCTION.

1^{re} PARTIE. — Le milieu. — Les habitants.

2^e PARTIE. — Le droit coutumier des Boulous.

3^e PARTIE. — L'évolution de la coutume.

CONCLUSIONS.

INTRODUCTION

La France de la III^e République a su se reconstituer un empire colonial de 60 millions d'habitants. C'est pour elle un grand honneur, d'avoir mené à bien une tentative d'expansion coloniale, plusieurs fois abandonnée et reprise au cours des siècles derniers. L'expérience douloureuse du passé, et les événements du premier quart du xx^e siècle, ont permis de dégager une nouvelle doctrine de mise en valeur de ses possessions. Il n'est plus question, aujourd'hui, en France et ailleurs, des colonies faites pour les Métropoles : cette doctrine égoïste a fait son temps, et n'est plus évoquée que comme une erreur du passé. La colonisation moderne est une charge pour les puissances qui l'ont entreprise ; elle crée des obligations et des devoirs envers les peuples conquis, soumis ou protégés.

Le sort des sujets des diverses nations civilisatrices n'intéressent pas seulement les Métropoles, les mères-patries, mais, aussi, et surtout, peut-on dire toutes les puissances réunies à Genève, qui déclarent avoir un droit de regard sur tout ce qui passe dans les possessions lointaines des peuples colonisateurs. Ce contrôle constant, officiellement proclamé pour certains Territoires, à peine avoué en quelques rares occasions pour l'ensemble des Colonies et Protectorats, n'en est pas moins certain et efficace. Les grandes puissances se savent observées. La France, pour être exempte de toute critique, agit au grand jour, comme quelqu'un qui n'a rien à cacher ; elle fait en sorte que les esprits les plus mal intentionnés, n'aient aucun reproche à lui adresser.

Certes, tout n'est pas absolument parfait dans ces parties de l'univers convulsé, où flottent nos couleurs. Il ne faut

pas s'arrêter aux imperfections, ne voir que les erreurs, les défaillances et les lacunes. Elles sont inévitables parmi le tissu d'actes qui composent le gouvernement complexe d'un vaste empire. Ce qui compte, ce qu'il faut considérer, c'est l'ensemble du tableau dont nous pouvons être légitimement fiers.

D'ailleurs, pour être juste, disons aussi qu'il n'est pas de nation européenne qui ait failli à sa tâche. Toutes visent le même but, le même idéal, qui est, pour les peuples en tutelle, « une éducation tendant à un développement plus élevé, à plus de civilisation, à un bien-être plus grand, à plus de bonheur en un mot. » (1).

*
* *

Si étrange que cela puisse paraître, aucune nation n'était préparée à sa grande mission de civilisation. L'expansion des peuples, même lorsqu'elle a été voulue et dirigée, a été surtout le fait de hasards heureux. Ce n'est qu'après coup, lorsqu'elles ont dû faire face aux difficultés nées de l'œuvre entreprise, que les Métropoles ont dégagé l'idée du lien qui devait les unir à leurs possessions lointaines. Il s'agit bien moins d'un lien de droit que de rapports entre parents très proches : les plus âgés et les plus expérimentés, étant chargés de la surveillance, de la tutelle et de l'éducation des plus jeunes et des plus faibles. Cette notion nouvelle n'exclut pas le facteur capital de la colonisation, qui est devenu aujourd'hui l'intérêt réciproque et mieux compris des deux parties en présence, au lieu d'être, comme autrefois, uniquement l'intérêt de la Métropole.

Ce n'est que depuis une période relativement récente que l'on est arrivé à cette découverte : que l'indigène, pris en lui-même, est la seule vraie richesse des empires ; que, de lui, dépend la force des nations tutrices ; qu'il participe à leur grandeur et à leur rayonnement dans le monde. Il n'est donc plus question de l'exploiter, mais de développer toutes

(1) Van Eerde. *Ethnologie coloniale*, p. 35.

ses facultés physiques et morales, pour l'accroissement du bien-être de l'humanité toute entière.

Le but de la colonisation étant connu, il semblerait que la question principale, le centre de gravité de notre politique coloniale, devrait être la question indigène. Il n'en est pourtant pas ainsi. « L'administration occidentale », dit Van Eerde, « a les mains trop pleines de ses tracasseries administratives, de son ramue-ménage tutélaire, pour ne pas perdre de vue la population. »

On parle peut-être un peu trop des peuples exotiques, et on ne s'occupe pas assez d'eux efficacement. Il vaudrait mieux faire effort pour les étudier, les mieux connaître, les comprendre, les aimer. Pour une nation colonisatrice, l'étude approfondie des mœurs et des coutumes de ses ressortissants, offre le plus grand intérêt. C'est, avant tout, une obligation morale et un impérieux devoir.

La France, chargée de la tutelle de peuplades nombreuses et extrêmement diverses, se doit de rechercher à quel point exact de développement elles sont parvenues ; puis, d'analyser, avec le plus grand soin, les dispositions physiques, intellectuelles et morales, des êtres qui les composent ; d'étudier leurs mœurs et leurs coutumes, la vie des sociétés autochtones, leurs besoins et leurs aspirations profondes, afin d'adopter les méthodes à appliquer dans tous les domaines et dans toutes les branches de son activité civilisatrice. Il lui faut, d'abord, se renseigner, faire un inventaire complet de son domaine, au point de vue ethnologique et ethnographique. Cette enquête, qui ne sera jamais assez minutieuse, établira, surtout, les divergences entre les indigènes et nous, et entre les différents groupements de populations. « Tout particularisme demande, autant que possible, un traitement spécifique. » (1). Et Van Eerde insiste beaucoup sur ce « autant que possible ».

L'intérêt politique d'une enquête approfondie sur la vie indigène, ne devrait pas nécessiter de démonstration, car

(1) Van Eerde, p. 27.

« il existe un rapport étroit entre l'ethnologie et la bonne marche des affaires coloniales » (1).

Quelques milliers de Français : officiers, magistrats, ingénieurs, administrateurs, médecins, fonctionnaires et agents de tous grades, assurent la lourde tâche d'administrer d'immenses contrées, d'éduquer et d'instruire des populations les plus diverses, et tentent de les élever lentement vers un mieux-être matériel et moral. Les résultats conjugués des efforts de tous, secondés par les missionnaires des différentes confessions, par le travail des colons et commerçants, constituent notre œuvre civilisatrice.

Parmi les fonctionnaires, c'est l'administrateur qui a la besogne la plus variée et la plus complexe. En contact permanent avec les indigènes, il doit faire face à tous leurs besoins. Par un véritable tour de force, souvent, il réussit (2). Représentant de la France, au milieu de ses sujets, il doit la faire aimer et respecter d'eux. La France est jugée d'après la manière d'être et d'agir de son envoyé.

On conçoit aisément, dès lors, qu'il y a, pour celui qui a la charge d'administrer une région, un intérêt majeur à être rapidement au courant de tout ce qui touche aux mœurs et aux coutumes des habitants, pour obtenir d'eux, et pour eux, le maximum de rendement avec le minimum d'efforts et de heurts. Averti des qualités et des défauts de ses gens, il pourra en tirer le meilleur parti possible. Il saura se les concilier, et ne risquera pas de les choquer ou de les blesser dans ce qui leur tient le plus à cœur. Son prestige dépendra de la connaissance des justiciables, ses administrés, et du degré plus ou moins grand de confiance qu'il aura su leur inspirer.

L'administrateur est-il préparé à remplir le rôle qu'on attend de lui ? En principe, oui. Il reçoit, à Paris, une formation théorique qu'on s'accorde à juger plus que suffisante (3). Mais, en ce qui concerne la partie la plus impor-

(1) Van Eerde, p. 273.

(2) R. Buel.

(3) Wilbois, p. 202. — R. Buel.

tante de sa tâche, c'est-à-dire de la conduite à tenir vis-à-vis des indigènes dont il est le conseiller, l'arbitre et le juge, il paraît difficile, sinon impossible, de le former en France. Les populations auxquelles nous avons affaire, présentent une trop grande variété. Seuls, certains administrateurs de Madagascar, d'Indochine, ou des pays de langue arabe, peuvent recevoir, en France, une formation assez poussée, et cela s'explique très aisément.

C'est donc sur place, guidé par les conseils bienveillants de ses camarades plus anciens, que le jeune administrateur fera l'apprentissage d'un métier infiniment délicat, qu'il ne peut apprendre dans les livres. Il a toutes chances de réussir s'il y met un peu de bonne volonté, et, surtout, s'il retient le conseil de prudence et de patience, qui lui sera maintes fois donné.

Enfin, en dernier lieu, une grande nation, et, en particulier, la France, ne doit pas négliger l'intérêt purement scientifique qu'il y a de pénétrer aussi avant que possible au sein des sociétés jusqu'ici fermées et peu connues. Des monographies établies en assez grand nombre, pour les régions les plus éloignées les unes des autres, de notre domaine colonial, et concernant les innombrables tribus, en apparence les plus disparates, nous permettront de dégager les lois qui les gouvernent : ce seront d'innombrables contributions à l'étude de la sociologie comparée.

Il faut nous hâter d'entreprendre l'étude des mœurs et coutumes de nos sujets. Car « les derniers peuples sauvages disparaissent de la scène du monde » (1), et, sans parler de sauvages, partout où il y a en présence, en contact permanent et forcé, des colonisateurs et des colonisés, des forts et des faibles, on assistera à un phénomène d'imitation de haut en bas (2), la réciproque n'étant heureusement que plus rarement observée. Cette imitation, d'abord superficielle, dans le costume où dans le genre de vie, se précise, et finit, à la longue, par toucher plus profondément, et les modifier,

(1) Dr Cureau. *Les Sociétés primitives de l'Afrique équatoriale.*

(2) R. Maunier. *Van Eerde, Vignon, etc...*

les mœurs, les coutumes, les concepts mêmes. Ce phénomène est extrêmement rapide, et se produit sous nos yeux. Les Européens, trop heureux d'observer ce mouvement, le favorisent, quand ils ne mettent pas tout en œuvre pour le précipiter, à tort alors.

Aussi, ne peut-on plus observer que des coutumes déjà profondément altérées, qu'il nous est encore possible, par un patient travail de recherches, de restituer à peu près à l'état pur. Demain, il ne sera plus temps. Les éléments d'enquête feront défaut, les rares témoins qui remplacent ici les archives écrites et les monuments du passé, n'existeront plus.

Les anciens documents sur les races et les sociétés aujourd'hui disparues ou en voie de disparition, nous sont très précieux. Si imprécises que puissent être les observations des voyageurs des siècles révolus, elles valent par ce seul fait qu'elles sont les seules sources auxquelles nous pouvons puiser pour éclairer le passé.

Certaines possessions, certaines populations (1), ont été particulièrement étudiées, depuis longtemps. Mais, en général, l'enquête dont je parlais plus haut, est à entreprendre. C'est ainsi que pour le Cameroun et le Togo, pays qui m'intéressent plus particulièrement que d'autres, je n'ai trouvé qu'une seule monographie ; c'est l'étude de M. l'Administrateur en chef Yves Nicol, sur la tribu des Bakokos, qu'il connaissait bien pour l'avoir commandée pendant plusieurs années. Les thèses sur les questions économiques sont au nombre d'une demi-douzaine (2). A part cela, quelques articles de journaux ou de revues, épars.

Le cas du Togo et du Cameroun n'est pas particulier. Les études consacrées aux indigènes, sont peu nombreuses, eu égard au grand nombre et à l'extrême diversité des tribus auxquelles nous avons affaire. Cela ne saurait nous étonner. Ces études sont extrêmement délicates, et, en général, nous sommes peu préparés à les entreprendre. Ceux, parmi

(1) Voir l'étude de M. Labouret sur les tribus du rameau Lobi.

(2) Voir bibliographie.

les Administrateurs que l'ethnologie ou la linguistique, intéressent, peuvent tirer d'utiles enseignements, des cours du regretté maître Maurice Delafosse, et ceux de M. le Gouverneur Julien, tant à l'Ecole Coloniale qu'à l'Ecole des Langues Orientales. Aujourd'hui, M. Labouret a remplacé Delafosse.

J'ai dit plus haut combien la connaissance du milieu et des hommes, est nécessaire aux colonies, plus qu'ailleurs, à tous ceux qui doivent être en relations avec les indigènes. Mais cette connaissance ne s'acquiert, et souvent imparfaitement, qu'après de longues années de patientes observations constamment contrôlées, rejetées ou mises en doute. Pour analyser l'âme nègre, il faudrait se faire nègre, parler et penser nègre (1). Or, il arrive rarement qu'un fonctionnaire quelconque, et, en particulier, un Administrateur, puisse se livrer à un travail aussi utile aux Indigènes qu'aux Européens eux-mêmes. L'Administrateur, ou tout autre fonctionnaire est appelé, en cours de carrière, à changer assez fréquemment de postes. On ne saurait exiger de lui qu'il apprenne les idiomes, les mœurs et les coutumes, de toutes les populations qu'il aura successivement commandées. Cet effort est impossible, sinon inutile, car les embryons d'études entreprises çà et là, ne pourront être que les ébauches imparfaites, le plus souvent inexactes, sans grande valeur pratique. Les déplacements fréquents, fort préjudiciables aux indigènes (2), sans engendrer la désaffection complète du métier, font que les questions indigènes ne sont pas suivies avec tout l'intérêt qu'elles comportent. Je ne parle que pour l'Afrique noire, bien entendu. Et ce que je dis n'est peut-être pas vrai pour d'autres colonies, Madagascar par exemple, où les conditions spéciales favorisent beaucoup l'étude des indigènes. Les idées que j'émetts plus haut, peuvent être aisément combattues. Certains sont favorables aux fréquents déplacements, arguant, par exemple, que les bons postes

(1) Dr Cureau, p. 24.

(2) C'est l'opinion de la plupart des auteurs. Voir : Le Testu, et Dr Cureau op. cité, note de la page 57.

à climat sain ou à population facile, ne doivent pas toujours revenir aux mêmes titulaires. Je ne puis, ici, entrer dans de longues considérations. Quoi qu'il en soit, malgré les encouragements multiples des différents chefs de colonies — sous forme d'indemnité pécuniaire — pour l'étude des langues, l'Administrateur aura besoin, longtemps encore, de l'interprète indigène dont on a dit tant de mal. On ne peut lui faire grief d'ignorer ses Administrés : il n'est pas responsable des conséquences fâcheuses de sa mobilité.

Une autre raison qui rend les contacts avec les indigènes moins fréquents, et, partant, diminue le goût de les connaître, c'est le progrès. L'automobile élimine le tipoye et le filanzana ; la route fait oublier la piste. Les randonnées sont plus rapides, mais combien plus superficielles et moins fécondes en résultats. Il faut le déplorer.

Je dois confesser qu'un heureux hasard m'a permis de servir durant trois longs séjours consécutifs, dans deux postes du sud-Cameroun, peu éloignés l'un de l'autre, dans une région présentant une grande unité géographique et ethnique. Je crois avoir acquis, au bout de dix ans, une certaine connaissance des indigènes dont j'avais la charge, et avec qui j'ai été en contact à peu près constant.

L'ensemble des notes que j'ai recueillies au cours de mes trois séjours consécutifs, constitue la présente étude, qui a pour but de faire connaître les Boulous, très intéressante tribu du sud-Cameroun. J'ai, surtout, contrôlé mes observations sur place, auprès des indigènes. Des collègues, des missionnaires et des pasteurs, que j'ai souvent consultés, ne m'ont pas ménagé leurs avis et leurs critiques. Dans une tentative comme la mienne, les chances d'erreurs sont multiples, les lacunes inévitables, je ne me le dissimule pas. Je me propose, simplement, d'être utile à tous ceux qui auront l'occasion de séjourner parmi les tribus qui peuplent une partie importante du sud-Cameroun, telle qu'elle sera délimitée plus loin, car les affinités entre elles, sont si grandes, que ce que je dis des Boulous, peut s'appliquer, en général, à elles toutes.

Il n'y a pas, à ma connaissance, d'étude d'ensemble sur

les Boulous, en langue française. J'en présente une. A ceux qui la liront, et la critiqueront, je demande d'être bienveillants. Ils pourront compléter mon travail, soit en précisant et en confirmant certaines observations, soit en les rejetant après les avoir reconnues inexactes ou fausses.

PREMIÈRE PARTIE

Le Milieu. — Les Habitants

Titre 1. — Le Milieu

CHAPITRE PREMIER

Situation. — Limites.

Jetons un coup d'œil d'ensemble sur la région que peuplent les tribus qui nous intéressent, et disons d'abord qu'il n'y a pas un pays Boulou. Pour fixer ces idées, on peut dire avec assez d'exactitude que la Circonscription d'Elbowa est la Circonscription des Boulous, bien qu'elle comprenne dans ses limites d'autres tribus, et qu'il existe, ailleurs, en dehors de ces limites, d'importants groupements Boulous.

Mais, ainsi qu'il a été dit déjà, on ne peut séparer, dans une étude d'ensemble, les Boulous des autres tribus auxquelles ils sont apparentés. Donc, en gros, le pays couvert par les Circonscriptions de Yaoundé et d'Ebolowa, paraît être celui que nous devons étudier. Ses limites, tout à fait imprécises sont fixées comme suit :

1° Au Nord, la Sanaga, jusqu'à son confluent avec la Lobé ;

2° A l'Est, une ligne Nord-Ouest-Sud-Est, qui passerait entre Nanga-Eboko, Akonolinga et Djoum d'une part, Abong-Mbang et Lomié d'autre part. (Il y a des Boulous dans la boucle du Dja.)

3° Au Sud, le Ntem (rivière de Campo), la rivière Aïna et une ligne Est-Ouest, allant jusqu'au Dja. Cette limite qui est sensiblement la frontière politique du Cameroun, est

tout à fait arbitraire car les populations du Gabon et de la Guinée espagnole sont proches parentes de nos Boulous ;

4° A l'Ouest, les limites des circonscriptions d'Ebolowa et de Yaoundé, avec celles de Kribi, et d'Edéa, avec un fléchissement très marqué à l'Ouest sur le territoire de Kribi, vers les villages d'Elomzok, d'Efoulan et d'Akom, sur la piste directe d'Ebolowa à Kribi, où on retrouve des Yaoundés et des Boulous.

Le centre de la région envisagée peut être défini par les coordonnées géographiques suivantes : Long. : 11°30' Est (Greenwich) ; Lat. : 3°30' Nord.

Ebolowa : Lat. : 2°47' ; Long. : 12°27' ; Altitude : 640^m.

Yaoundé : Lat. : 3°49' ; Long. : 11°38' ; Altitude : 731^m (1).

Les points de repère sur carte sont : Yaoundé, Nanga-Eboko, Akonolinga, Mbalmayo, Ebolowa, Sangmélina, Ambam et Djoum, postes administratifs, résidence de fonctionnaires chargés de l'administration des subdivisions territoriales.

(1) D'après le Deutsches Kolonial Lexikon.

CHAPITRE II

Géologie (1).

Tout le sud-Cameroun, depuis la mer, jusqu'à la frontière à l'Est de Djoum, présente peu de diversité au point de vue de la constitution lithologique. On n'y rencontre (à part une étroite bande de terrains de formation littorale se trouvant sur le tracé de la future route Ebolowa-Kribi) qu'une seule et même roche : du granit type syénite. Ce granit, généralement gris, parfois bleu, de texture grenue, parfois très fine, très compacte, est très dur ; c'est ce qui explique le caractère montagneux de la région et la présence de nombreux pitons et affleurements qui ont particulièrement résisté à l'érosion, sauf dans la région de Djoum-Akoafim, où la présence de pitons est moins grande, et où les plateaux sont de plus vaste étendue.

Cette roche ne contient pas, ou du moins très peu, de mica : c'est donc un granit à feldspath et silice. Il est parfois légèrement moucheté de hornblende. En certains points, on trouve de l'amphibolite à grenats. Ceux-ci, très abondants et parfois très volumineux, suffisent à démontrer que l'on se trouve en présence d'une grenatite.

Toutes les rivières coulant dans ce plateau sont essentiellement marécageuses, ce qui est d'ailleurs très naturel, eu égard à la composition lithologique de la roche encaissante. Les éléments d'érosion s'étant déposés par ordre de densité, c'est-à-dire du sable plus ou moins grossier à la partie infé-

(1) D'après une note d'un ingénieur des mines, chef de la mission du syndicat minier au Cameroun.

rieure, du sable plus fin à la partie médiane, et de l'argile à la surface.

Ce massif éruptif, de venue très ancienne, constitue, au point de vue ressources minières, une région absolument improductive et des plus stériles. Il ne faut donc pas espérer y rencontrer des gîtes métallifères d'aucune espèce : Le granit en lui-même, si ce n'est comme pierre de construction, ne peut non plus trouver un emploi. Ce massif granitique n'est que la partie Nord d'un autre beaucoup plus important, les monts de Cristal qui commencent au bassin de l'Ogoué et couvrent une grande partie du Gabon.

Les terrains de la partie Sud-Cameroun n'ont point fait l'objet d'une étude science. Ils sont pauvres en sels minéraux et sont très acides. Le calcaire fait presque totalement défaut. Le fer existe en grande quantité. Certains minerais, « *saé* », connus des indigènes, ont une teneur en métal très élevée, et étaient, il y a peu de temps, encore exploités par eux avec des moyens primitifs. L'argile produite par la décomposition des roches, est abondante partout ; elle se teinte souvent en jaune, ocre, rouge, noir ou bleu.

CHAPITRE III

Orographie.

Toute la partie Sud-Cameroun est un vaste plateau de 600 à 650 mètres d'altitude moyenne. Pour des raisons indiquées ci-dessus, le relief donne, en maints endroits, l'impression d'être très montagneux (environs d'Ebolowa, de Ngoakélé et de Yaoundé, par exemple). En réalité, il ne s'agit que de mouvements de terrains qui ne s'élèvent pas à plus de 150 à 200 mètres au-dessus de l'ensemble du plateau. Le point culminant de la région n'atteint certainement pas 1.000 mètres. Les pitons ont nettement la forme arrondie ou en pain de sucre, le plus souvent couverts de forêts. On en rencontre qui sont complètement dénudés, ou en partie sur une face seulement. Il arrive parfois que le piton se réduise à un énorme bloc rocheux absolument nu : ex. les 3 rochers du village d'Akoakas (S^{on} d'Ebolowa). Le pays est un plateau assez monotone, c'est l'impression que donne n'importe quel tour d'horizon.

Aucune cassure, aucun effondrement, pas de bassin fermé, pas de régions nettement délimitées. Le passage d'une vallée à une autre, ou mieux, d'un bassin à un autre, se fait très aisément, presque sans transition.

Toutefois, dans le détail, la topographie du sol est extrêmement complexe : c'est ce dont on se rend compte très vite dès que l'on parcourt une route, une piste ou un itinéraire quelconque en forêt.

CHAPITRE IV

Hydrographie.

Trois grands fleuves traversent la région d'Est en Ouest, dans la partie moyenne de leurs cours.

Ce sont :

1° La Sanaga, au cours rapide ;

2° Le Nyong, lent, méandreux, qui traverse d'immenses étendues inondées et marécageuses ;

3° Le Ntem.

Ces cours d'eau se déversent dans l'Atlantique.

Le Dja, au cours extrêmement sinueux, décrit un immense demi-cercle dans la circonscription de Lomié et grossit la Ngoko.

Tous ces fleuves et leurs gros affluents sont entrecoupés de rapides et de chutes, encombrés de bancs de sable ou de seuils rocheux. Ils n'ont qu'une faible utilité économique. Exception doit être faite pour le Nyong accessible aux pirogues, remorqueurs et chalands légers entre Onana-Bessa et Abong-Mbang. Malgré les imperfections de son cours, ce fleuve restera encore longtemps la grande voie économique de l'Est-Cameroun.

CHAPITRE V

Toponymie.

Les moindres accidents topographiques : montagnes, cours d'eau, villages, etc... portent des noms qui ont, ou ont eu, une signification très précise.

1° *Les noms de montagnes* sont souvent précédés du mot « *Nkol* » (Ex. : Nkolebengué, Nkolbiyo, Nkolonyé, etc...) et rappellent souvent le nom d'un arbre, d'un fruit d'un animal, d'un objet ou d'un accident quelconque.

2° *Les noms de rivières* sont exactement connus des indigènes. Les gros cours d'eau portent le même nom de leur source à leur confluent avec les fleuves dont ils sont tributaires (Ex. : Akyé, Ato, Lobé, Mvilla, Affamba) ; il n'en est pas toujours ainsi en Afrique où, souvent, les cours d'eau changent de noms, suivant les tribus des régions qu'ils traversent). Les rivières s'appellent souvent « *Osoé* », les ruisseaux « *Otong* ».

Ex. : Osoé Bekada : la rivière aux crabes.

Osoé Kômé : la rivière aux noix.

Otong Zam : le ruisseau aux raphias.

Otong Nyata : le ruisseau aux buffles.

3° *Les noms de villages* dérivent le plus souvent des accidents topographiques voisins :

a) de noms de montagnes : Ebolowa (la montagne du chimpanzé pourri). Nkolétoto, Zingui, Wo'o, Nkolbewo'o, Nkolamougou, Ngoakélé (montagnes) ;

b) de noms de rivières : Kama, Sumu, Mville, Asoaseng, Lobo, Mélangué, Mvie, Loa, etc...

Souvent, le nom du village est précisé par les mots « *si* » (en bas) « *yop* ou *ayop* » (en haut).

Ex. : Ebolowa-Si : village situé au pied de la montagne d'Ebolowa.

Ssô-Ayop : village situé sur la berge élevée de la rivière Ssô ;

c) Noms d'accidents de terrains :

Akok, Mekok, Minkok, Akom, Mekom : (noms de villages situés près de gros rochers).

Akom-Nyata : le rocher aux buffles.

d) Noms d'arbres : Abang, Ayos, Meyos, Asseng, Adjap, Ando'o, Doum, Melen, Adoum, Messa, Oveng, etc...

e) Noms divers :

Metykpwalé : œufs de perdrix.

Minlamézibi : cornes de l'antilope « Zibi ».

Angolzok : Trompe de l'éléphant.

Evindisi : terre noire, etc...

f) Noms d'animaux :

Okpweng, Abang, Ngoazib.

Malgré la diversité des noms de lieux, il arrive fréquemment que plusieurs villages portent le même nom. L'indigène n'est pas gêné pour préciser si besoin est. Il dira, par exemple, après maintes questions :

Méfacke, Bidung, Esakoé, ce qui signifie : Village de Méfacke, chef Bidoung, du clan Essakoé.

Un village peut, ou a pu changer son nom d'origine ; cela explique les noms qui peuvent aujourd'hui paraître aberrants.

CHAPITRE VI

Notions sur le climat.

Le climat de la région observée, du fait de sa situation géographique, est de type équatorial, humide et chaud, mais singulièrement influencé par l'altitude. Il varie légèrement du sud au nord, de la forêt au pays découvert (région Nord-Est de Yaoundé).

Les renseignements sur la météorologie et le climat, fournis ici, et qui ne concernent que la région Boulou proprement dite sont le résultat des observations faites par intermittence à l'hôpital d'Ebolowa. Ils ne sont pas très précis. Toutefois, nous pensons pouvoir utiliser les indications des trois dernières années (1931-1933). Les lectures faites aux instruments ne sont pas toujours facilement comparables, car la façon de consigner les observations météorologiques varie assez souvent avec les modèles d'imprimés fournis.

(A) *Nébulosité*. — Le ciel est généralement couvert de nuages. On n'entrevoit le ciel bleu qu'en saison des pluies, après de fortes tornades qui lavent l'atmosphère.

Le matin, et presque en toutes saisons, un épais brouillard blanc laiteux monte du sol et couvre le bas-fonds. Il ne se dissipe que vers neuf heures. L'horizon est généralement borné, la visibilité très mauvaise. A la tombée de la nuit, la brume se lève d'abord légère pour devenir très dense, au point de rendre la circulation quelquefois dangereuse, sinon impossible.

(B) *La tension électrique* atmosphérique est très élevée, toute l'année, et, en particulier, en saison des pluies. A certaines heures (de 15 à 21 heures), il y a de véritables orages

électriques. On ne peut que les constater, mais aucune observation précise n'a été faite de cet important phénomène. Faute d'observations, aucun renseignement ne peut être donné sur le magnétisme terrestre, ses variations et ses effets.

(C) *L'humidité de l'air* est quasi-constante, elle est toujours très élevée, même en saison sèche. Dans les habitations, la moisissure des objets est toujours à craindre.

La rosée nocturne est abondante. L'état hygrométrique de l'air a été observé à l'aide d'un hygromètre à cheveu. Les maxima oscillent en cours d'année entre 80 et 90, les minima ne descendent que très rarement au-dessous de 70.

Etat hygrométrique de l'air.

HUMIDITÉ RELATIVE MOYENNE ‰.

	Année 1931									Année 1932		Année 1933	
	Matin 7 heures			14 heures			17 heures			Min.	Max.	Min.	Max.
	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.				
Janvier.....	75	91	88.3	63	85	78.7	75	91	85.9	73.7	82.4	67.9	88.
Février....	75	91	83.6	94	91	77.8	75	91	84.7	76.5	84.2	68.	85.5
Mars.....	75	91	89.1	65	83	72.7	69	91	84.6	76.1	86.4	66.6	81.3
Avril.....	73	91	88.4	64	85	73.5	75	91	86.9	67.8	84.6	68.3	83.6
Mai.....	75	91	87.3	64	85	78.3	67	91	81.2	72.3	86.1	69.	84.
Juin.....	69	91	87.6	63	91	71.2	69	91	81.6	72.1	86.3	72.8	84.7
Juillet.....	75	91	86.9	57	83	72.	75	91	85.5	74.	87.2	73.5	84.
Août.....	81	91	86.9	58	84	72.4	62	91	82.5	75.	88.	71.7	86.
Septembre.	75	91	87.1	63	91	76.8	69	91	80.4	79.9	88.5	75.6	86.9
Octobre.	83	91	89.1	64	85	75.8	69	91	83.9	75.3	88	75.8	87.8
Novembre..	85	91	88.9	64	85	74.8	75	91	83.4	70.8	89.1		
Décembre..	75	91	83.6	64	91	72.5	69	91	78.7	69.5	88.		

(D) *Observations barométriques.* — Ce qui frappe, c'est la constance des pressions durant toute l'année, et les faibles variations journalières.

Le minimum barométrique s'observe chaque jour vers 14 heures et le maximum à la tombée de la nuit.

Variations barométriques.

	Matin 7 h.			14 heures			47 heures		
	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.
Janvier									
Février.....									
Mars									
Avril									
Mai									
Juin.....									
Juillet.....									
Août									
Septembre ..									
Octobre.....									
Novembre ..	736.5	740	738.3	732.6	740	734.93	732.5	739.5	735
Décembre....	733	740	738.8	732	740	734.4	731	737	733.3

(E) *Vents*. — Les vents soufflent, en général, la nuit d'Ouest en Est, il en est inversement durant le jour. Mais les circonstances locales font varier énormément la direction des courants aériens. Les périodes de grand calme sont fréquentes et s'observent surtout la nuit et au milieu du jour.

(F) *Température.* — La température est, d'une manière générale peu élevée et très supportable pour l'Européen. Les

écarts, au cours d'une journée de 24 heures peuvent être cependant considérables, jusqu'à atteindre 11 à 12 degrés. Les mois les plus chauds sont : avril, mai, juin, novembre et décembre. Il va sans dire que du Nord au Sud, du pays plus découvert à la forêt, et de l'Est à l'Ouest, des différences assez sensibles peuvent s'observer.

Toutefois, pour l'Européen, les périodes les plus difficiles à supporter sont celles qui précèdent les tornades, surtout les tornades sèches qui ne crèvent pas en pluie, car, durant ces périodes heureusement de courte durée, tous les éléments qui rendent le climat difficile : chaleur, humidité, tension électrique, se trouvent réunis avec le maximum d'intensité.

Voir tableau ci-contre

Variations de température.

Année 1931

Année 1932

Année 1933

Mois	Température extrême				Matin 7 heures			14 heures			17 heures			Moyenne mensuelle			Moyenne journalière			Moyenne mensuelle			Ecart	Moyenne journalière	Observations
	Min.	Max.	Moy.	Ecart	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Moy.	Min.	Max.	Min.	Max.					
Janvier.....	21	24	22	24	30	28.5	21	25	22.6	14	35	15.5	32.7	24.1	17	33	19.6	31.3	16	25.5	N. B. — Les lectures des minima faites en 1931 et au commencement de l'année 1932 sont fausses. Il faut les augmenter au moins de deux degrés.		N. B. — Les lectures des minima faites en 1931 et au commencement de l'année 1932 sont fausses. Il faut les augmenter au moins de deux degrés.		
Février.....	21	24	21.8	23	30	27.9	21	25	22.6	14	35	16	32.4	21	23.8	18	33	19.9	31.2	15				25.6	
Mars.....	21	24	21.7	24	31	28.3	21	26	22.9	13	35	18.7	32.1	22	24.95	17	34	19.5	31.7	17				25.6	
Avril.....	21	24	22	23	31	27.9	21	25	22.2	18.5	35	20.5	31.9	16.5	26.2	18	34	20	32	16				26	
Mai.....	15	34	24.5	19	21	26	22.6	22	30	24.1	21	27	23	17.2	28	18.5	34	20	31.4	15.5				25.6	
Juin.....	15	31	22.9	16	21	26	22.8	23	30	27.5	18	26	22.9	16	29.8	18.5	34	20	31.4	15.5				25.6	
Juillet.....	15	32	22.2	17	18	22	25	21.5	24	30	26.9	21	25	22.6	16	16	32	18.6	28.7	16				23.7	
Août.....	13	30	22.2	17	22	29	26	23	29	26	21	26	23.4	16.3	28.4	16	30	18.7	28	14				23.3	
Septembre..	15	32	22.6	17	21	25	22.6	21	29	26.9	20	26	23.4	16	30	17	30	19.1	29.4	13				24.2	
Octobre.....	15	34	23.6	19	20	24	22.2	23	30	26.7	21	26	23.7	16.2	25.2	18	32	19.4	30.6	14				24.9	
Novembre..	15	34	23.7	18	21	25	22.5	24	29	27.6	21	27	23.5	16	31.3	18	33	18.9	31.2	15				25.2	
Décembre...	14	35	23.5	19	21	27	23.5	25	29	27.07	21	27	24.5	15.5	31.3	19	33	20	31.8	13				25.9	

(G) *Pluies*. — Il tombe, annuellement, un peu moins de 2 m. d'eau à Ebolowa, un peu plus à Sangmélina. Il n'y a pas de saison absolument sèche. Les mois sans pluie sont exceptionnels. Vers la Sanaga pourtant, le climat est plus sec.

La grêle (*méta'a*) est rare, mais n'est pas inconnue.

	CHUTES DE PLUIES EN MILLIMÈTRES.			NOMBRE DE JOURS PLUVIEUX.		
	1931	1932	1933	1931	1932	1933
Janvier	12,6	0,4	27,1	5	1	4
Février	28,4	1,6	95,2	5	5	7
Mars	88,1	143,3	174,7	10	15	14
Avril	197,8	235,5	180,9	14	21	16
Mai	162	246,2	248,6	12	18	20
Juin	185	137,1	160,7	11	18	10
Juillet	56	9,7	74,9	3	2	6
Août	»	74,2	82	»	7	8
Septembre	136	174,4	138,5	9	16	15
Octobre	221	367,3	161,9	21	23	15
Novembre	145	161,4	»	13	16	»
Décembre	92	47,6	»	6	7	»
TOTAL de l'année . .	1.323,9	1.598,7	1.344,5	109	149	115

(H) *Saisons*. — Les indigènes divisent l'année en « *eseb* » et « *oyon* », qui correspondent à peu près à la division en saison sèche et saison des pluies. La période pendant laquelle il tombe peu de pluie à intervalles irréguliers, et où les jours ensoleillés sont plus nombreux, s'appellent « *su'u* ». Il y a donc : une saison sèche « *eseb* », une petite saison des pluies « *su'u* », une grande saison des pluies « *oyon* » suivie d'une petite saison sèche.

La grande saison sèche est annoncée par le retour des éper-viers, vulgairement appelés charognards (*abam*) et par un vol de petits papillons blancs d'Est en Ouest, vers fin novembre.

CHAPITRE VII

Exploration. — Cartes.

Il semble que le premier blanc qui ait exploré la région comprise entre la basse Sanaga et le Campo, soit le pasteur presbytérien Adolphus Good, dans la première moitié du siècle dernier. Bien longtemps avant lui, au ^{xvii}^e siècle, un missionnaire baptiste du nom de Georges Greenfel, avait parcouru le cours inférieur de la Sanaga. Quelques-uns de nos premiers pionniers congolais, venant du Sud, sont montés jusqu'à Ebolowa et Sangmélina.

Les Allemands ont fait de gros efforts pour reconnaître le pays. Ils l'ont parcouru en tous sens. Leurs levés ont permis à Moisel de dresser une carte exacte en ce qui touche le relief et l'hydrographie, la dispersion des clans et des tribus ; à ce dernier point de vue, c'est un chef-d'œuvre.

Les agrandissements en noir qu'on en a faits, pour les besoins de la guerre, je crois, ne valent pas l'original.

Beaucoup de pistes portées sur la carte Moisel n'existent plus, de même que de nombreux villages qui se sont déplacés, et dont le souvenir même est effacé. Cela ne doit pas surprendre ceux qui connaissent les habitudes des Noirs. Les Allemands désignaient souvent les villages du nom de leurs chefs, et ils n'avaient pas tout à fait tort.

Les documents topographiques de détail n'abondent pas. Il existe, toutefois, dans chacun des postes administratifs que j'ai mentionnés plus haut, une « carte » au 1/100.000^e comprenant tous les levés de la subdivision intéressée. Ces « cartes » et levés ont la valeur que l'on peut attribuer à tous les documents du même genre ; elle est loin d'être négligeable en Afrique, malgré les faibles moyens dont disposent les topographes d'occasion.

CHAPITRE VIII

La flore et la faune.

L'étude des espèces végétales et animales est une sphère immense réservée aux savants, dont l'exploration, à peine commencée dans la région qui nous intéresse, réclamerait des existences entières consacrées à de patientes recherches et classifications. Si curieux que puisse être un fonctionnaire des choses de la nature, il ne peut y consacrer qu'une faible partie de son temps. L'exposé sommaire de l'inventaire des richesses du pays, nécessiterait d'énormes volumes. Il ne peut être question ici que d'un aperçu des ressources que le pays offre à l'homme.

(A) *La flore.* — Le pays Boulou et Yaoundé se trouve en bordure Nord de la grande forêt équatoriale ; il est presque entièrement couvert. Dense au Sud, la forêt s'éclaircit au point de disparaître au Nord et à l'Est de Yaoundé. En savane, on ne trouve que des rideaux d'arbres le long des cours d'eau. Partout ailleurs, la forêt se compose d'un nombre très varié d'essences, et de nombreuses espèces de la même essence.

« La forêt reste ainsi sensiblement identique sur de très « vastes espaces, recouvrant les sous-sols les plus différents ; « on ne trouve pas ici de ces massifs, tantôt d'un arbre, tantôt d'un autre, qui caractérisent nos régions européennes, « et donnant à chaque forêt sa personnalité. Sous l'équateur, c'est la monotonie des grands ensembles sous l'unique forme climat. Par contre, surprenante est la variété des « détails, et la multiplicité des essences. » (1).

(1) Pierre Deffontaines. *L'Homme et la Forêt*, p. 13.

« Ces forêts sont essentiellement hétérogènes, c'est-à-dire qu'elles sont composées des essences les plus variées, variant sans ordre, au gré de leur faculté de croissance, les arbres les plus robustes étouffant autour d'eux leurs voisins moins doués. Et il faut dire encore que la proportion des arbres sur l'ensemble des espèces de la flore, est notamment plus élevée dans les pays chauds, que dans nos régions tempérées. Alors qu'en France et en Angleterre, par exemple, la proportion des espèces arborescentes ne dépasse pas 11 %, elle s'élève à 50 et même 60 % dans les régions tropicales, c'est-à-dire que plus de la moitié des espèces, constitue des arbres. » (1).

Cette particularité est une grosse difficulté pour l'exploitation industrielle de la forêt. Pour l'indigène, c'est un détail sans intérêt, car il ne tire plus de la forêt que peu de chose : les matériaux de construction de sa case et quelques produits de cueillette insignifiants.

Les Fangs, grands défricheurs, font, depuis qu'ils habitent la forêt, des déboisements considérables, mortels aux jeunes plants qui disparaissent à jamais pour faire place aux arbres de lumière, au bois plus tendre et moins précieux, qui dénotent toujours le passage de l'homme. Le Fang dévaste par nécessité, et presque par plaisir, sans aucune idée de protection, on verra plus loin pourquoi.

(B) *La faune* de la forêt est riche, mais on ne la voit pas. Parmi les mammifères, on compte l'éléphant assez nombreux dans le Sud, car il est beaucoup plus chassé au Gabon qu'au Cameroun ; le buffle ; les bœufs sauvages ; plus d'une quinzaine de variétés d'antilopes de tailles très variables, depuis la grande « *émvu* » harnachée, la « *zib* » noire, jusqu'aux petites « *okpweng* », et « *ôjoé* » grosse comme un agnelet. L'antilope la plus commune est le « *sô* » (*cephalopus castaneus*).

L'hippopotame est rare ; on ne le trouve que dans l'Est de la région Boulou.

(1) H. Lecomte. Les bois coloniaux, p. 8.

Les félins : panthères, léopards, chats-tigres sont nombreux et ravagent le bétail.

On compte plusieurs espèces de carnassiers plantigrades : des blaireaux (*zoé*), des civettes « *mve* » ou « *mva* », des loutres grosses (*abang*) et petites (*mviang*).

Les singes, très nombreux, appartiennent aux genres *Cercocobus* et *Cercophithèques*. Il y en a qui atteignent la taille d'un chien moyen, et d'autres qui sont gros comme des rats (*ozem*). Les gorilles et chimpanzés causent des dommages importants aux cultures dans certaines régions.

Le cochon de brousse (*ngoé*) est abondant. Les porcs-épics (*ngom*) et les écureuils (*mvok*, *edou*, *osen*, *ojam*, *nsie*, etc...) ; les chauves-souris (*otan*, *nqui*), pangolins (*ka*), paresseux (*awun*), etc... constituent le petit gibier. Je renonce à donner la liste des reptiles, des oiseaux, des poissons, et des insectes de tous genres et qui sont innombrables.

Tous ces animaux étaient pour l'homme l'unique réserve de viande, avant qu'il ait constitué une basse-cour. Aujourd'hui encore, les Boulous mangent peu leur petit bétail et leur volaille.

On trouvera dans deux ouvrages de George L. Bates (1) la plupart des noms courants d'animaux et de plantes, avec leur désignation scientifique.

(1) Handbook of Bulu, et English-Bulu Vocabulary.

Titre II. — Les Habitants

CHAPITRE PREMIER

Origine. — Aperçu historique.

J'ai dit, au début de cette étude que mes notes sur les Boulous concernent aussi les autres grandes tribus qui leur sont apparentées et qui peuplent actuellement les circonscriptions d'Ebolowa et Yaoundé. Ces tribus ont une même origine et une histoire commune. Il me paraît logique de donner sur elles un aperçu d'ensemble.

Au point de vue ethnique et linguistique, comme d'ailleurs au point de vue géographique, la région étudiée présente une grande homogénéité.

Nous avons :

I. — Au Nord, les *Béti* (*Sing Ati*) :

1° Les *Ewondo* (Yaoundé), comprenant un grand nombre de clans : *Mvog Ada*, *Mvog Fuda*, *Yanda*, *Yetanga*, etc...

2° Les *Béné* ou *Bané* : *Mvog Amuk*, *Mvog Manzé*, *Mbida Banés*, *Tsinga*, etc...

3° Les *Mvélés* : *Yebekolés*, *Yesqum*, *Yetoulou*, etc...

4° Les *Etons* : *Mvog Oloa*, *Esselé*, *Benyagda*, etc...

II. — Au Sud :

1° Les *Boulous* : *Yenjok*, *Essel*, *Essakoé*, *Yevo*, etc...

2° Les *Fangs* proprement dits.

3° Les *Fongs*.

4° Les *Ntoumous* et les *Mvaé*.

Je laisse de côté, de propos délibéré, certaines tribus dont il sera parlé un peu plus loin.

Toutes les tribus ci-dessus, sont des Bantous d'âges divers, et appartiennent au rameau ethnique Fang. Les Fangs, qui ont donné leur nom au rameau, sont bien les plus nombreux dans l'ensemble, encore qu'au Cameroun, ils ne représentent qu'un faible groupement politique.

Nous n'avons pas affaire à des autochtones. Toutes les traditions locales sont fermes sur ce point. Aucune tribu ne peut préciser exactement le berceau de son origine. Les Boulous disent qu'ils viennent de l'Est ; les Fangs du Sud-Est ; les Fongs et les Banés du Nord.

Peu avant l'arrivée des Européens dans le pays, ces tribus n'étaient pas encore stabilisées et se contrecarraient dans leurs déplacements. Les Béti étaient en lutte contre les Bakokos et les Boulous. Ces derniers se voyaient barrer la route de la mer par les Ngoumbas. Aujourd'hui encore, les vieux Noirs se rappellent les emplacements des villages où ils sont nés, et ceux de leurs pères. En remontant de génération en génération, on se déplace vers l'Est ou le S.-E. ou le Nord, suivant qu'il s'agit d'informateurs Boulous, Fangs ou Béti. Les Fangs ne sont arrivés à 30 kilomètres de la mer qu'à une date relativement récente, vers 1898, puisque en 1888 l'explorateur Kundt, après avoir quitté la côte, marcha 7 jours sans rencontrer personne dans un pays qui, 10 ans après, était relativement peuplé (1).

Il nous est impossible de pousser bien loin notre enquête au sujet de l'origine des tribus. La mémoire de nos informateurs fait défaut. Les contes et légendes se réduisent à infiniment peu de chose. Aucun vestige de monument ne peut nous aider à suivre les différentes tribus dans leurs migrations. « Les primitifs n'écrivent pas. Ils ne bâtissent « point non plus pour la postérité : nul temple ancien, nul « tombeau, nulle muraille, nulle mine qui atteste leur ac- « tion et transmette leur pensée. Comme des bandes d'anti-

(1) Cf. Victor Chazelas. Territoires africains sous mandat de la France Cameroun et Togo (page 27).

« lopes derrière lesquelles se referment les touffes de hautes
« herbes, dans les plaines qu'elles parcourent, leurs géné-
« rations se succèdent et se poussent sans que rien subsiste
« de leur passage. Et dès que l'homme abandonne la place
« qu'il avait nettoyée, pour y dresser son abri, sa hutte ou
« son village, la nature africaine y revient aussitôt ; une
« saison lui suffit pour la recouvrir de sa végétation victo-
« rieuse et inlassablement jeune. » (1). L'étude de plus en
plus poussée des tribus qui peuplent l'Afrique centrale et
 australe, a permis aux ethnologues et aux linguistes de dé-
couvrir la grande parenté des parlers que l'on a classé en
familles et sous-groupes d'une même langue : le Bantou (2).

L'étude des langues et des traditions permettrait de suivre
les grands déplacements humains, et, en particulier, les
migrations pahouines.

On a pu affirmer que l'habitat primitif des Bantous était
le bassin du Haut-Nil, et que, il y a 2.000 ans (?), quittant
leur pays, ils ont envahi les pays nilotiques, la grande forêt
équatoriale, et sont allés jusqu'au Sud de l'Afrique, chez
les Hottentots, pour s'y fixer, au point de devenir la race
dominante. Les Bantous ont pu ainsi se soustraire à l'in-
fluence arabe, protégés qu'ils étaient par la forêt, et c'est
dans le bassin du Congo et dans les pays lagunaires de la
côte du Gabon, qu'on peut peut-être encore retrouver leur
culture initiale (3).

Le Sud du Cameroun, depuis la Sanaga, est peuplé pres-
que en totalité de tribus du rameau Fang. Tout à fait en
bordure de la Sanaga se trouvent les Babuté (pluriel de
Wuté) au nombre d'environ 7.500, et 15.000 Manguissas qui
n'ont aucun rapport avec les Fangs. Ils ont passé la Sanaga
les derniers, à une époque récente, et ce sont les Allemands
qui les ont arrêtés et fixés à l'endroit où on les trouve ou-
jourd'hui.

Les Boulous ont d'abord suivi la haute vallée de la Sa-
naga, puis une direction N.-S. qu'on peut fixer, pour sché-

(1) Mgr. Leroi : La religion des primitifs (page 43).

(2) et (3) Sir Harry Johnston.

matiser, à la limite Est actuelle de la subdivision de Yaoundé, jusqu'à Sangmélina, point où ils se partagèrent en 3 rameaux, un vers Djoum, un vers Amban, un vers Ebolova. Or, cet itinéraire est actuellement jalonné par des populations Banvelés, Yekaba, Yesoum, Yebekolé, Mvelé, qui semblent très proches parentes des tribus bouloous (même ancêtre reconnu, même numération, même accentuation de certains mots, mêmes déformations des mêmes consonnes).

Les Etons (1), les Yaoundés, les Banés et les Fongs, bien qu'appartenant à la même souche, semblent constituer des rameaux différents et avoir poussé leurs migrations vers le Sud, parallèlement et peut-être postérieurement aux Bouloous. Cela explique pourquoi les récits des migrations sont plus vivants chez ces dernières tribus que chez les premières.

Les Makas (2) et leurs frères, les Ssô de la région d'Akonolinga, se considèrent comme autochtones. En réalité, ils ont perdu le souvenir de leur origine. Il est probable qu'ils soient arrivés dans le pays avec la grande invasion Bantou du XI^e siècle dont faisaient partie aussi les Doualas et les Ngoumbas.

Les populations du Sud-Cameroun viennent des plateaux du Nord. Elles ont été chassées du pays par les Haoussas, une première fois, au XII^e siècle. Les Makas, les Ngoumbas et les Mabéas qui ne seraient qu'un rameau détaché des Makas, sont les premiers qui émigrèrent à cette époque. Ce sont les vieux Bantous.

Derrière eux vinrent les Bouloous, Ntoumous et Mvaés ; puis les Yaoundés, Banés, Fongs et Etons. D'autres éléments Fangs : Badjoués, Ndzimou, Djem, se sont joints à eux. Bouloous, Fangs, Ntoumous et Mvaés déclarent qu'ils ne sont pas des Beti (pluriel d'Ati), c'est-à-dire des Yaoundés, Etons ou Banés.

La dernière grande migration est relativement récente et ne remonte pas à plus de 125 ans. Les populations des régions situées au Nord de la Sanaga eurent à subir les incur-

: (1 et (2) Extrait d'un document d'archives de la Circonscription de Youndé.

sions et les razzias « d'hommes montés sur des chevaux « *nyat bendzala* », couverts de grands boucliers, de peaux de buffle, armés de longues lances, d'arcs, de flèches, de grands sabres pointus (*son, fa*), vêtus d'amples vêtements aux couleurs vives comme les Haoussas », disent les conteurs, « parfois couverts de coquillages (??) et coiffés d' « *ébobot* », long bonnet de laine ou de coton, aux couleurs vives, dont la pointe tombait sur l'oreille, »

Cette description peut être rapprochée de celle que rapporte le P. Trilles d'après un conteur pahouin, cité par le Dr Poutrain (1).

L'histoire nous enseigne que, vers 1810, l'Adamaoua fut envahi par des conquérants peuls que commandait Ousman dan Fodio, Toucouleur, originaire du Fouta. Les dernières migrations sont, à n'en pas douter la conséquence de l'invasion peule.

Les tribus se bousculant de proche en proche franchirent la Sanaga en différents points. Mais le récit du passage du fleuve est à peu près le même pour toutes. « Venant d'un pays où il n'y avait pas de grandes rivières, et où l'usage des pirogues était inconnu », elles étaient condamnées à une perte certaine quand un sorcier intervint et grâce à ses sortilèges fit sortir des eaux du fleuve un énorme serpent qui, de son corps fit une passerelle sur laquelle elles purent se sauver. Ce serpent porte le nom de « *Mot Yom* », ou de « *Nga Medja* », « *Ngan Medja* ». Pour certaines tribus, le reptile est un crocodile, en non un serpent.

Il semble certain que l'Adamaoua n'était pas le pays d'origine des Fangs. Ils n'ont fait qu'y séjourner, venant des pays du Haut Nil qu'ils ont quittés on ne sait pour quelles raisons. Ils ont marché d'abord à l'Ouest, puis au Nord-Ouest en suivant la vallée du Logone, puis droit au Sud.

Les migrations pahouines viennent de l'Est, mais en contournant la forêt équatoriale par le Nord. Les pays d'origine des Pahouins, alliés anthropologiquement aux Manbottous

(1) Op. cit. 44.

du Haut-Oubangui et de l'Ouellé, semble être situés sur les Hauts-Plateaux de l'Est Africain (1).

Tout ce qui précède explique clairement les raisons pour lesquelles, à l'heure actuelle encore, on rencontre des îlots d'individus parlant des idiomes bantous échelonnés entre le Nord-Cameroun et la forêt. Sur la carte provisoire des principales tribus de l'A. E. F., dressée par le D^r Poutrin en 1914, deux de ces îlots, les Bafoum et les Ba-Fout, sont signalés sur la frontière anglaise de la Nigéria, à la hauteur du 7° parallèle. Les Yangafouks et les Baveks se retrouvent sur le territoire de Yoko. Les Tsingas s'échelonnent depuis le Mbam ; nous les trouvons au milieu des Yaoundés, et des Mvaés, jusqu'en Guinée espagnole, où on les appelle les Essangon (2). Seuls, les Boulous et les Fangs nous intéressent dans la présente étude. Ils ont entre eux de nombreux points communs sans toutefois être identiques.

Au cours de leurs pérégrinations, ils se sont mélangés et métissés et il est quasi-impossible de fixer un territoire pour chaque tribu. Les clans restés dispersés ont changé de nom ou ont cherché refuge au sein d'autres tribus. Aussi, lorsque par pure curiosité, on veut étudier un clan quelconque de l'une de ces tribus, est-on arrêté par le fait que le même clan existe dans les autres tribus sous des noms différents, et plus rarement sous le même nom.

C'est ainsi que les Ngoé se retrouvent chez les Boulous, chez les Yaoundés, chez les Etons et chez les Bakokos. Les Yeminsem (Fangs) sont les Yemesoum chez les Banés. Les Yetoudi (Yaoundés) sont les Yétotane (Boulous).

Les Ntoumous de la subdivision d'Amban seraient d'authentiques Yesoum dont l'habitat est situé au Sud-Ouest de la Subdivision de Nanga-Eboko.

Cette étude de l'origine des clans et de leur dispersion présente un réel intérêt pour ceux qui ont la charge d'administrer une région. Elle est utile au point de vue de la politique indigène et de l'organisation des chefferies. Elle est

(1) D^r Poutrin : op. cité, page 44.

(2) Document d'archives circonscription de Yaoundé.

extrêmement longue, difficile et décevante. Je ne puis songer à l'entreprendre ici. Pour certaines tribus de la Circonscription de Yaoundé, j'ai ébauché un travail de classification, je ne le reprendrai pas ici. J'ai dressé, pour la subdivision d'Ebolowa, une carte en couleurs de la répartition des clans Boulous : Cette tâche m'a demandé deux années. Je donne ci-dessous la liste de tous les clans Boulous-Fangs que je connais dans la circonscription d'Ebolowa.

Bassing	Esamesa	Essel	Esakoé
Biyeng	Esamefam	Esatôlô	Esamvom
Bissila	Esamela'an	Esamelongo	Esawoa
Ebié	Esafak	Esanjala	Ngoé
Essamane	Esabeng	Esantonda	Ndong
Yekombô	Yékoé	Yetyang	Yebekolo
Yevôl	Yemkon	Yedouk	Yemesoé
Yenjok	Yengap	Yetotane	Yessela
Yemevong	Yetôk	Yemvane	Yewok
Yemveng	Yebaé	Yemfek	Yemekoum
Yembông	Yemeyema'a	Yengonde	Yemekak
Yézoum	Yeminseme	Yemvah	Yenkozok
		Yendame	Yetengue.

Certains de ces clans comptent plusieurs milliers de membres tandis que d'autres n'en ont que quelques centaines.

L'histoire toute orale des Boulous, n'offre pas grand intérêt, sauf lorsqu'il s'agit de suivre leurs migrations.

L'histoire de ces poussières de familles dispersées dans l'immensité de la forêt équatoriale, n'est qu'une suite de contes imaginaires, toujours intéressés, faits après coup, dans lesquelles la famille ou le clan du conteur joue toujours le beau rôle. Les familles (ou mieux les clans) vivaient en ennemies, et les querelles gravitaient autour de questions de femmes volées, à payer ou à restituer. Les guerres « *bita* » de hameau à hameau, visaient moins la destruction de l'adversaire que la capture de ses femmes. Aussi, n'est-on pas peu surpris, à la suite d'un récit de plusieurs heures, d'appendre qu'au cours d'une « guerre terrible » qui a duré des années, où la fureur a atteint son comble, il n'y ait eu que deux ou trois morts, et encore, n'est-on pas trop fixé sur la cause de ces décès.

CHAPITRE II

Les Négrilles (1).

Les Boulous et les autres tribus ont-ils trouvé, à leur arrivée, une contrée déserte ? ou bien ont-ils rencontré une race autochtone qui serait les premiers habitants de l'Afrique ? Je n'assurerai rien en réponse à cette question dont la portée scientifique est grande. Beaucoup trop d'éléments me manquent.

Cependant, tous les indigènes de la forêt que j'ai interrogés, m'ont affirmé qu'avant eux il y avait des hommes avec lesquels il n'ont aucun rapport. Ces autochtones pourraient être identifiés avec les Négrilles qu'on dénomme ici : Bibaya, Babinga, Bakoué. Un heureux hasard m'a permis d'approcher un groupe d'une quarantaine de ces Bibaya au village de Mebomenko, à la frontière des subdivisions d'Ebolowa et de Djoum, sur la rivière Mbo.

Il s'agit, suivant toutes probabilités, d'indigènes qui ne sont pas purs ; je les dépeins tels que je les ai vus. La taille moyenne des cinq hommes examinés était de 1 m. 53, le plus petit ayant 1 m. 47, le plus grand 1 m. 59 ; les femmes, mères de famille, avaient 1 m. 40, 1 m. 42, et 1 m. 47.

Bien que brefs de taille, ils donnent une impression de robustesse et d'adresse. Ils ne sont pas tout à fait noirs, mais assez clairs de peau. Les hommes ont les pectoraux

(1) Enquête coloniale, p. 79.

R. P. Trilles, les Pygmées.

Mgr Le Roy, Les Pygmées négrilles de l'Afrique, négritos de l'Inde.

saillants, et portent barbe, moustache et cheveux en brous-saille. Ils se déplacent avec une sagaie à large lame, dont la hampe est à peine plus haute qu'eux. Les femmes ne sont pas laides et ont l'air éveillé. Ce qui m'a frappé, c'est leur extrême propreté : parmi les nombreux enfants nus, je n'ai pas vu d'ulcères, ni de gale (fait assez rare chez les indigènes).

Comme vêtements, pour les hommes comme pour les femmes, une bande d'étoffe. Les hommes ont une ficelle autour du cou, avec quelques nœuds et 2 ou 3 petits bâtonnets de quelques centimètres. Aucune parure chez les femmes.

Conduit par un tout jeune enfant, j'ai rejoint leur campement, situé en pleine forêt, à trois quarts d'heure de la piste, après avoir traversé trois marigots. Les individus que j'ai vus ne sont que des demi-nomades. Ils ont plusieurs lieux où on est à peu près sûr de les rencontrer au cours de l'année, dans un rayon de 50 à 60 kilomètres. Ils habitent des cases qui ressemblent à de gros œufs, coupés suivant le grand axe et posés sur le sol. Ces abris avaient en moyenne 1 m. 60 de long, sur 1 mètre de hauteur. Une petite ouverture sur un côté permet d'entrer accroupi. Le toit se compose de larges feuilles d'une marantacée (*nden*), agrafées aux arceaux de lianes qui servent de charpente, et maintenues à l'extérieur par quelques branches faisant poids. Ce toit est absolument étanche. Quelques rondins de rachis de palmiers raphia, disposés longitudinalement, servent de lit. Au milieu de l'abri, il y a un feu.

Il y avait traces de quelques cultures (taro, manioc, maïs) aux alentours.

Leur seule industrie est la chasse dont ils échangent les produits contre des vivres ou divers objets indispensables, avec les habitants du village dont ils sont les clients.

Ils parlent la langue des Boulous au milieu desquels ils vivent. Quant à leur langue véritable, je ne puis, d'après les rudiments de vocabulaire recueillis, me faire une opinion sur elle, sans m'exposer aux pires errements.

Les Babinga ne sont cités que pour mémoire. Ils vivent

en dehors de tout, et l'Administration ne s'occupe pas d'eux. D'ailleurs, le voudrait-elle qu'elle ne pourrait rien faire pour eux ; la moindre velléité de notre part éveillerait leur crainte et les ferait émigrer vers d'autres coins perdus de la forêt.

.

CHAPITRE III

Influence du milieu et réaction de l'homme sur le milieu.

La forêt équatoriale n'est pas un milieu propice au développement normal de l'homme et à l'épanouissement de toutes ses facultés. Imprégnée d'humidité chaude, elle est d'une extrême monotonie. Elle offre des paysages grandioses, mais sans aspects riantes. L'écrasante végétation contre laquelle l'homme a toujours à lutter décourage tout effort. La forêt fut un grand obstacle aux invasions et un lieu de refuge pour ceux qui avaient à les craindre.

Le ciel toujours sombre, l'horizon borné a replié l'homme sur lui-même. Des petits groupes d'individus ont vécu isolés les uns des autres, s'ignorant, se fuyant, constamment sur leurs gardes, comme enkystés au sein de la sylvie, en proie à l'effroi et aux superstitions.

La nature est clémente et âpre tout à la fois. Si le champ est difficile à défricher, il rend la semence au centuple. Les formes culturales sont réduites au minimum. Il est à noter que la plupart des plantes indispensables à la nourriture du Noir de la forêt : bananier, manioc, igname, taro, patate, etc... se reproduisent par boutures et ne demandent aucun soin spécial. Les fruits mûrissent sur pied et n'exigent pas d'être récoltés à une époque déterminée : Ils sont cueillis au fur et à mesure des besoins. Il est heureux qu'il en soit ainsi car les vivres sont essentiellement périssables, il serait impossible de les conserver dans des réserves ou des greniers. Les insectes et les moisissures auraient vite fait de les anéantir. On dit que le Noir est imprévoyant, c'est la nature qui l'a fait ainsi.

C'est un fait maintes fois observé que l'homme agit vis-à-vis de la forêt comme s'il ne l'aimait pas. Il l'exploite peu, mais la détruit : il la traite en ennemie. Les Fangs surtout, sont, par nécessité, d'inlassables défricheurs.

Le sol, sous les tropiques, est couvert de très peu d'humus. Sous l'action des fortes pluies, il se décompose, s'épuise et devient rapidement stérile. La latérite se forme dans des espaces découverts non alluvionnaires. Le sol est, en général, pauvre et les Noirs ignorent les engrais et les assolements.

La recherche de terres vierges est une cause importante de déplacements périodiques des villages, lorsque l'emplacement des cultures est devenu trop éloigné des habitations.

Chaque année, d'immenses surfaces de forêt sont abattues à la hache indigène ; c'est le travail des hommes. Le feu débarrasse les arbres tombés de leurs feuilles. Les femmes plantent ça et là, pêle-mêle, parmi l'enchevêtrement des troncs, des graines de courge et de maïs, des boutures de manioc et de taro, ou des rejets de bananier. Les troncs pourrissent, le feu hâte leur destruction pendant plusieurs saisons. La surface utile du champ s'accroît chaque année en raison de cette disparition des troncs ; l'indigène « fait » la terre avec l'aide du feu. Mais les souches demeurent longtemps. Lorsque le sol est épuisé, on l'abandonne et on recommence ailleurs l'œuvre de dévastation. De nos jours, sous diverses influences, les villages tendent à se fixer. Les plantations ne sont plus définitivement abandonnées. Après plusieurs années de repos, on reprend les cultures.

L'emplacement des plantations « *ékótók* » est irrémédiablement perdu pour la forêt. Une végétation spéciale l'envahit où le parassolier (*aseng* : *Musanga Smithii*) domine.

CHAPITRE IV

Caractères physiques du Boulou.

Il n'y a pas un type physique du Boulou. Il semble qu'on ait affaire à un amalgame de tribus, ou à un résultat de croisements nombreux. L'homme est de taille moyenne, plutôt petite.

La couleur de la peau varie du brun clair au noir le plus luisant ; les albinos « *nnanga* » ne sont pas rares.

La forme du crâne, le faciès, présentent d'innombrables variétés. Les cheveux noirs sont crépus, la barbe rare. La démarche est dégagée, les mouvements harmonieux, les muscles souples et bien formés.

Certains individus, aux lèvres fines et au nez relativement pincé, sont beaux.

D'autres, par contre, les Esakoé, sont particulièrement laids.

Dans l'ensemble, le Boulou n'est pas trop désavantagé par la Nature. Il est vrai que la sélection naturelle au cours du jeune âge élimine ceux qui sont affligés de trop de difformités. A noter, chez les Esakoé, le développement exagéré du gros orteil, souvent déjeté en dedans.

Le Boulou, comme ses autres frères de race, n'a pas une grande résistance physique, il est incapable d'un gros effort soutenu ; il lui manque l'entraînement, l'habitude ; mais la vraie raison, c'est que, bien que sa nourriture soit abondante, elle n'est pas assez substantielle. Lorsqu'il travaille pour son propre compte, il choisit son heure, prend son temps. De préférence, il travaille en groupe et soutient son courage par le chant et la danse.

Le Boulou est lesté et assez adroit de ses mains tout le temps qu'il s'agit d'exécuter des gestes auxquels il est habitué. Dans certains métiers d'importation européenne, il excelle. Il est bon chauffeur, bon télégraphiste. Observateur au microscope, il fait l'admiration des praticiens européens. Les Boulous nous ont fourni des auxiliaires précieux. Comme soldats, ils sont plutôt médiocres.

On trouve peu de grimpeurs chez eux. Ils n'aiment pas porter, et ne savent ni ramer ni payer, mais cela n'a rien d'étonnant.

Les femmes Boulou ne sont pas laides, et prennent assez soin de leur personne quand elles sont jeunes. Les gros travaux auxquelles elles sont entraînées depuis des siècles, les ont solidement façonnées. On dit souvent qu'elles sont plus fortes et plus endurantes que les hommes. Elles portent sur les reins, avec appui sur la tête ou sur les épaules des charges considérables égales à leur poids.

A part une certaine insensibilité de l'épiderme, rien de spécial dans son milieu, ne donne au Boulou une supériorité sur l'Européen.

CHAPITRE V

La religion et les croyances.

Il faut de longues années de recherches et d'observations pour arriver à se faire une idée de la mentalité des indigènes. Nous aurons beau être prévenus et guidés par nos lectures, il nous arrivera de nous tromper grossièrement et de donner aux faits une interprétation qu'ils n'ont pas dans l'esprit des Noirs. Sur certains sujets, nos informateurs se taisent, et même lorsqu'ils nous renseignent avec exactitude, ils sont pour nous fermés, impénétrables.

Aux difficultés inhérentes à ce genre d'enquête, vient s'ajouter le fait que les sociétés que nous considérons, sont fortement entamées par le Christianisme. Les âmes sont aujourd'hui recouvertes d'un certain vernis qu'il nous faut enlever pour pouvoir nous rendre compte de ce qu'il dissimule.

La Nature a fait le Noir faible et rêveur. C'est en elle qu'il a cherché et trouvé l'explication de tous les phénomènes dont il est témoin. Il a su se créer un système métaphysique bien spécial, qui répond à toutes les questions qu'il pourra se poser, et qui résout tous les problèmes. Le Noir est, sous ce rapport, plus heureux que nous, il ne recherche pas constamment et toujours, il sait.

Nous essaierons de comprendre ce qui, pour le Noir, paraît si simple.

A. — *L'idée de Dieu.*

Les Boulous croient à l'existence d'un Dieu (*Zambe* ou *Zamba*) qui a créé l'homme et tout ce qui existe dans la

nature. Mais il y a fort longtemps que Dieu a quitté la Terre et qu'il ne s'occupe plus de tout ce qui s'y passe.

Ce Dieu créateur, on le conçoit aisément comme un être ayant forme humaine, et dont tous les besoins et tous les désirs sont satisfaits. Il a laissé des traces de son passage parmi les hommes. On peut encore montrer ici et là l'empreinte de son pied et l'endroit où il s'est couché pour se reposer.

Zambe est loin, bien trop loin, on ne sait où, pour entendre les prières des hommes. Il les laisse livrés à leur propre sort et ne s'occupe pas d'eux. Il ne fait ni bien ni mal, il est indifférent. Dans ces conditions, le Boulou a jugé inutile de lui rendre le moindre culte.

B. — *L'homme et le culte des morts.*

Le corps de l'homme « *nyol* » renferme un principe « *nsisim* » qui lui donne la vie. Dans le vocabulaire courant, le mot ombre se traduit par « *nsising* » et pour les chrétiens le « *nsisim* » c'est l'âme ou l'esprit ; « *Mbamba Nsisim* » c'est le Saint-Esprit.

Le corps est périssable. Le « *nsisim* » ne meurt jamais. La mort est la séparation définitive du « *Nsisim* » et du corps.

Après la mort, le « *Nsisim* » devient « *Kon* », c'est-à-dire l'esprit du mort, et rejoint un même endroit où sont tous les « *Be-kon* ». Le lieu où se trouve ce royaume des ombres n'est pas précisé : on le dit souterrain.

La croyance générale est que les « *békon* » ont les mêmes besoins que les vivants. Ils continuent à mener une existence analogue à celle qu'ils avaient menée sur la terre : Ils se divisent en riches et en pauvres, en puissants et en faibles. Donc, pour l'homme, il n'y a aucune crainte du châtimement et aucun espoir de récompense dans l'au delà.

Les « *Bekon* » continuent à s'occuper des vivants, et à participer à la vie de leur famille et à celle de leur village. « Le groupe des morts se recrute par des décès, celui des vivants par des naissances qui sont en réalité, dans nombre

de sociétés, des réincarnations. A vrai dire, les deux groupes n'en font qu'un. L'ethnologue américain Fewkes n'avait pas tort d'appeler les morts « les autres membres du clan » (1).

Les « *Bekon* » sont exigeants, capricieux, cruels, malfaisants, d'autant plus qu'ils sont très-puissants. Ils ne veulent pas être oubliés et s'ils se croient délaissés, ils se rappellent aux vivants en les frappant durement. Le bonheur et le malheur sur terre dépendent uniquement d'eux ; satisfaits et contents, ils prêtent complaisamment leur concours à ceux qui les ont comblés ; mécontents et irrités, ils se vengent.

La récolte est bonne ou mauvaise ; les panthères dévastent les troupeaux ; un arbre a écrasé un homme dans sa chute... Ce sont là des manifestations certaines de l'activité des « *Békon* ».

Tout ce qui vient d'être dit, explique les cérémonies funèbres.

Le Boulou passe sa vie à se préserver de la mort, mais cela ne l'empêche pas de mourir. Il explique la mort comme une défaite. Elle n'est jamais naturelle. Le « *nsisim* » abandonne le corps qu'il anime, sous l'action d'un autre esprit plus fort. Mais on entend le Noir dire quelquefois : « *Zamba a nga koni bot bese, ndefe be kara wu bese.* » « Dieu a créé tous les hommes, mais tous doivent mourir. » Ils se consolent aisément en disant : « Je pleure aujourd'hui, un autre pleurera demain. »

Lorsqu'un homme est sur le point de mourir, ses parents et ses amis, réunis dans la case où il est couché, poussent des lamentations les plus aiguës dans le genre de celles-ci : « Ne meurs pas. » « Je ne peux pas vivre sans toi. » « O mon frère, où vas-tu ? » « Je veux mourir avec toi. »...

Dès que les « Esprits l'ont emporté », l'explosion de la douleur redouble. Les femmes, échevelées et dévêtues, courent dans toutes les directions en pleurant. Les hommes eux-mêmes pleurent.

(1) Lévy-Bruhl. *Nouvelle Revue française*, n° du 1^{er} septembre 1933, page 325.

On se recueille. On se serre autour du mort qu'on étend sur une natte. Les épouses entourent le cadavre. Tous s'abîment dans la plus profonde douleur. Le tam-tam annonce la nouvelle à la ronde.

Le corps est lavé, et revêtu du plus beau pagne. On veille le mort pendant plusieurs jours et il arrive que l'enterrement a lieu lorsque le cadavre est en état de décomposition avancée.

Le corps est enveloppé et ligoté dans des écorces qui tiennent lieu de cercueil. Certains objets personnels auxquels le défunt tenait beaucoup, sont ensevelis avec lui.

Des hommes creusent la fosse, toujours peu profonde, aux environs immédiats de la case, souvent à quelques mètres devant, et il y a peu de temps encore, dans la case même du défunt, si c'était un homme de quelque importance.

Le mort est placé sur le dos, horizontalement. Il est recouvert de quelques branchages. Puis la fosse est comblée. Quelquefois, une petite cheminée verticale est ménagée à côté de la tête du mort. La tombe est en relief, la terre est battue et lissée à la main ; souvent un petit toit en natte de raphia l'abrite des intempéries. Sur la tombe on dépose quelques menus objets, calebasses, poteries, pagnes, vivres, vin de palme, tabac, que l'on détruit peu après. Souvent aussi on plante un arbre sur la tombe. On raconte qu'autrefois on tuait sur la tombe de certains personnages des esclaves et des femmes : le fait ne semble pas pouvoir être mis en doute.

Les femmes du mort n'ont plus pour vêtement qu'une touffe de feuilles de bananiers séchées, elles s'enduisent le corps des pieds à la tête d'argile blanche, et vivent dans la saleté pendant des mois. On les enferme dans une case où elles ne doivent pas sortir pendant le jour durant plus d'une semaine. A des heures déterminées, elles doivent pleurer et se lamenter en chœur, elles s'exécutent d'ailleurs avec une régularité surprenante. La coutume veut qu'on administre à chaque épouse une bonne correction, car elles peuvent être pour quelque chose dans le décès de leur mari.

Le deuil est de durée variable, on le porte en marquant

la plus grande tristesse dans les circonstances où la tristesse est de rigueur, et en ne se lavant pas du tout le corps.

Un grand dîner a lieu quelque temps après les funérailles au cours duquel on loue le disparu, et où on le comble de toutes les vertus. Puis, de temps en temps, on se réunit pour faire ripaille pour parler de celui qui ne cesse pas d'être présent parmi les vivants. A ces repas, « *Minang* » l'âme des morts est conviée, le chef de famille souffle dans un grand tube « *Akôm* » bouché à une extrémité et appelle les défunts au banquet.

Les regrets et les pleurs sont fonction de la qualité des défunts. Personne, sauf la mère, ne pleure un jeune enfant. Un misérable s'en va comme un chien. On ne l'a pas craint de son vivant, on ne le craint pas mort. Seuls les notables, les riches, les puissants sont sinon regrettés, du moins craints, pleurés et honorés. Ils font l'objet d'un culte.

Mais, ce culte des morts chez les Noirs, est moins respect ou vénération véritables que la crainte des agissements de l'esprit des morts. On les comble de quelques présents, de beaucoup de flatteries et de prévenances pour faire en sorte qu'ils soient moins méchants.

On se souvient longtemps de quelques défunts, mais l'immense majorité rejoint « le commun des morts » (1) ; on les oublie. On dit qu'ils vont au « *totolan* » sorte de royaume de l'oubli. En fin de compte, on ne s'occupe que des morts récents qui restent en contact avec les vivants.

Le culte des ancêtres est familial, le chef de famille est, en quelque sorte, son grand prêtre. Il se ramène à peu de chose : quelques fêtes commémoratives qui servent de prétexte à des agapes, au cours desquelles on réalise une communion de pensées favorables aux défunts.

C. — *L'homme et la nature.*

Une masse imposante de rochers, le fleuve qui coule, les arbres géants, la terre qui fournit à l'homme sa subsistance,

(1) R. P. Briault.

le tonnerre et la foudre, la tornade qui brise tout sur son passage, tout cela est mystère, source d'admiration secrète ou de grandes terreurs. L'homme a l'intuition de quelque chose de grand et de puissant qui le dépasse et l'émeut (1). Rien d'étonnant à ce que son imagination ait peuplé la nature d'êtres terribles et invisibles qui peuvent tout, et contre lesquels il se trouve désarmé. Tous les peuples du globe ont cru aux Génies de la terre et des eaux, le Noir n'est pas une exception.

Plus près de lui, dans la vie courante, le Noir n'a pas été sans observer que, dans la nature, certaines choses lui sont favorables, d'autres contraires, les plantes sont tantôt nourriture, tantôt poison ; l'antilope est bonne à manger, la panthère est son ennemie.

Dans la nature, pour le Noir, il n'y a pas de corps inanimés, la preuve c'est que tout est utile ou nuisible, favorise l'homme ou le tue. Il n'y a donc partout que des forces agissantes et aveugles.

D. — *Les sorciers.*

Pouvoir se servir de ces forces, les domestiquer, les employer à la satisfaction de ses besoins immédiats, devenir riche et puissant : tel est l'espoir suprême du Noir.

Il croit à une autre existence après la mort, mais c'est à peu près la même que celle qu'il a menée, sur terre, et plus monotone encore. Mieux vaut donc vivre dans le présent, vivre le plus longtemps possible, pour jouir des avantages matériels qui, seuls, ont leur prix. Certains auteurs ont insisté sur ce point qui explique que le suicide (sauf pour raison de vengeance) est inconnu des Noirs.

Les « *Bekon* » et les forces du monde visible et invisible sont au service de ceux qui savent les diriger. Tous les hommes, malheureusement, n'ont pas ce pouvoir. Seuls, certains privilégiés, initiés à certains rites, les sorciers, vul-

(1) Dr Cureau, p. 313 et 353 et suiv.

gairement appelés féticheurs, peuvent, par des procédés secrets connus d'eux seuls, agir sur les esprits et obtenir d'eux certaines faveurs.

La croyance dans le féticheur est générale. Le sorcier peut tout, il fait tout, la pluie et le beau temps, à volonté, et rien d'important n'est décidé sans son intervention. Dans les cérémonies funèbres, dans toutes les occasions où il peut être question de ce qu'on appelle le culte des morts, le sorcier tient la première place. Par son intermédiaire, la religion rejoint la magie sans qu'on puisse établir avec précision laquelle dérive de l'autre. Peut-être que les deux ont toujours co-existé.

Le sorcier « *Nnem ; mbo-biang* » est l'homme versé dans les « médicaments » « *biang* ». Il dispose de tout un attirail et d'un accoutrement inventé pour impressionner les clients crédules. Il use de formules inintelligibles et mystérieuses à souhait.

En toutes circonstances, le Noir ne peut agir seul, il faut qu'il consulte les esprits pour savoir s'ils lui sont favorables ou non. Le féticheur est l'intermédiaire obligé pour la consultation. C'est lui qui fournit le « *biang* », le « *jît* », c'est-à-dire le fétiche, l'amulette, le talisman, le gri-gri ; le « *jît* » est tout cela.

Le « *jît* » n'a pas de pouvoir propre, mais seulement celui que lui prête son détenteur. Les « *jît* » sont personnels et ne valent que dans des cas déterminés : C'est ce qui explique leur extrême multiplicité. Qui peut dire ce que contient un « *jît* » ? Il est interdit de s'en rendre compte.

Ceux que j'ai eus entre les mains se présentent sous la forme de petits sachets finement tressés, dont le volume varie de la grosseur d'une noix à celle d'une poire. Ils contiennent, paraît-il, les mélanges les plus divers : débris de cornes ou de sabots, coquillages, peau de crapaud, poisons, poils divers, certains coléoptères, débris d'os humains (?) et de cervelle, cheveux, terre, excréments, etc..., etc...

Un chasseur, sur le point de mourir (il avait eu le crâne défoncé par la décharge de son propre fusil), m'a remis son gri-gri : c'était une corne d'antilope « *ssô* » dans laquelle

il avait savamment disposé un crochet à venin de vipère cornue.

Des indigènes qui ne veulent pas qu'une route soit construite à un endroit déterminé, placeront sur le tracé de la route future des « *biang* » consistant en des coquilles de gros escargots ou de mollusques, remplies d'ingrédients les plus divers.

Si la route est construite, c'est que le « *Njit* » du Blanc est plus fort. On ne pourrait citer tous les exemples d'intervention du sorcier. En matière de justice, soit lors de l'instruction, soit au moment du jugement, son rôle était capital.

Dans ces mômeries, il n'y avait pas toujours tromperie. On peut supposer que le sorcier finit par être lui-même dupe de ses mensonges et que s'il n'était pas sincère au début, il finissait par le devenir avec le temps : Les clients apeurés avaient toujours en ses pouvoirs maléfiques une croyance aveugle, d'autant plus que le sorcier ne mentait jamais. Le poison confirmait toujours ses prédictions.

Que les féticheurs et les initiés à leurs pratiques se soient groupés, il n'y a là rien que de très normal. L'union fait la force, et il est bon que ce qui a été annoncé par un confrère ne soit pas démenti par les faits. Par exemple, s'il est dit qu'un tel mourra avant la 3^e lune, s'il ne s'est pas acquitté de tel sacrifice, il y va du prestige du féticheur, même si celui-ci meurt avant le terme fixé, que ses confrères se chargent de faire exécuter sa sentence. J'ai eu deux fois la preuve de ce que j'avance.

Les sociétés secrètes jouent encore un rôle important dans la société indigène, rôle qui s'estompe de plus en plus, mais non négligeable. M. Nicol (1), dans son étude sur les Bakokos, montre la puissance de ces organisations. Je suis à peu près certain qu'il en existe encore dans toutes les tribus. Toutefois, je pense que, sous ce rapport, les Boulous sont plus avancés que les tribus voisines et que notre civilisation les a plus pénétrés.

(1) P. 30 à 50.

D'ailleurs, si mes observations ne m'ont pas trompé, je crois pouvoir avancer que les Boulous sont, au point de vue psychique, supérieurs à leurs voisins, et aux tribus de la côte.

Prétendre que chez les Ewondo il n'y a plus de sorciers, c'est s'illusionner grandement.

E. — *Les interdictions* (« *etyi* », « *eki* »).

Les féticheurs vivent de la crédulité de ceux qu'ils exploitent. Ils avivent la foi en leur puissance en instituant de nombreuses interdictions, auxquelles les Noirs sont contraints de penser sous peine des pires calamités. L'ensemble des interdictions a formé, pendant des siècles, la base de la morale grossière de nos Noirs et a servi de frein à leurs instincts. Ainsi les féticheurs, au cours des siècles, ont façonné la société au milieu de laquelle ils vivaient, et dont ils tiraient les plus grands profits.

Certaines interdictions sont tellement anciennes qu'elles n'ont plus besoin d'être renouvelées : par exemple, l'interdiction d'avoir des rapports sexuels entre parents ou entre membres du même clan. D'autres visent une famille ou un groupe de familles. Mais les plus nombreuses sont celles qui sont particulières aux individus.

Le Dr Curéau (p. 378) a donné une classification empirique de ces interdictions, qui aide à leur compréhension, mais ainsi qu'il le dit lui-même, dans l'esprit du Noir, tout cela n'est que confusion.

Exemples d'interdictions : Défense à une femme d'avoir des rapports sexuels pendant : la période menstruelle, les derniers temps de la grossesse, la période d'allaitement.

Défense aux femmes d'assister à l'enterrement d'un homme, aux hommes d'assister à un accouchement.

Défense faite, dès la naissance, de manger certains aliments végétaux ou animaux.

Certaines interdictions sont curieuses : un homme ne mangera pas la queue du porc, il deviendrait impuissant.

De même, une femme ne mangera pas la partie ventrale du porc, son ventre deviendrait flasque et stérile.

Une femme enceinte ne doit pas manger de serpent : son enfant naîtrait sans bras : c'est là un exemple de raisonnement par analogie.

La plupart des interdictions n'ont plus aujourd'hui d'explication plausible. A mon sens, elles sont les témoins de la puissance passée des féticheurs sur l'ensemble des ignorants crédules. Dans la société indigène, les forts vivaient des faibles qu'ils exploitaient, et qu'ils maintenaient en perpétuelle dépendance. Toutes les interdictions alimentaires qui frappent les femmes n'ont pas d'autre but, pour les hommes, que de s'adjuger les meilleurs morceaux.

La violation, même involontaire de ces interdictions, constitue un péché « *nsem* » dont les conséquences sont fatales, terribles.

C'est ainsi qu'un indigène, à qui la viande de porc était interdite depuis sa naissance, est mort pour en avoir mangé pourtant tout à fait par mégarde. Du moins, telle est la cause donnée à son décès.

Une femme qui allaite ne peut avoir de rapports sexuels avec quiconque sans danger certain pour son enfant. En cas de décès d'un bébé, il n'y a pas besoin de chercher d'autre cause. Sa mère a un amant, ou en a désiré un, ce qui revient à peu près au même. Le mari de la femme l'actionnera en justice afin de savoir le nom de l'amant, en vue d'obtenir un dédommagement. Autrefois, les choses se seraient réglées plus cruellement.

Donc le malheur frappe inévitablement celui qui a transgressé une interdiction. Le Noir m'explique pas autrement les maux qui l'accablent.

Le féticheur fait bonne garde, c'est lui qui est le grand exécuteur de la fatalité.

Mais il y a toujours moyen de s'arranger et de composer avec le féticheur. On peut racheter sa faute, moyennant un sacrifice en argent, ou en nature. Le féticheur sait à un poulet près la fortune de chacun de ses nombreux clients, il prendra donc une part proportionnelle à la faute et aux

ressources d'un chacun. Le client sait qu'il ne faut pas lésiner quand il s'agit de la vie ou de la mort, il paye donc et se trouve soulagé pour un temps.

Certaines fautes particulièrement graves ne pouvaient pas se racheter aussi simplement. Elles exposaient non plus seulement le coupable, mais la famille ou le clan tout entier, aux pires calamités. Ainsi par exemple : l'inceste, les coups et blessures graves sur la personne d'un « frère » de même clan, imposaient des épreuves terribles et une longue et pénible initiation dont on sortait lavé, purifié.

F. — *Le « Ngbwel ».*

L'esprit qui anime le corps n'y réside pas toujours. Il arrive que pendant le sommeil il quitte son habitat pour aller vagabonder ailleurs. Les indigènes croient fermement qu'on peut faire du mal à quelqu'un sans le vouloir, simplement en rêvant ; et pour eux, le rêve et la réalité c'est tout un. •

Celui dont l'esprit voyage et fait le mál par plaisir s'appelle le « *Ngbwel* ». Il est considéré comme un danger pour la société, au milieu de laquelle il vit, et s'il est accusé on n'hésite pas à le lapider et à le mettre à mort. Soupçonner quelqu'un d'être « *ngbwel* » c'est décréter sa fin. Le plus curieux c'est que celui à qui on impute les pires méfaits s'en défend à peine, il pense « après tout c'est peut-être vrai ».

L'esprit vagabonde la nuit et pousse des cris de hibou (on sait que cet oiseau est de mauvais présage). Il va se loger dans le corps des individus et les ronge petit à petit. Les indigènes n'expliquent pas autrement les maladies dont ils souffrent. Les sorciers ne sont pas en peine de trouver la cause de la mort. Ils dissèquent le cadavre, et en retirent l'« *evu* » : c'est, en général, un morceau de viscère quelconque, qui contient le mauvais esprit qui a dévoré la vie.

A *fortiori*, on peut commander à son esprit de tuer quelqu'un par son « *evu* » (*woe mot ngbwel ; kui ngbwel*). On peut aussi, par un phénomène d'envoûtement, se servir d'une bête pour atteindre un de ses ennemis. Il n'est pas

rare d'entendre dire qu'un indigène « a » une panthère, ce qui signifie qu'il peut faire faire à cet animal ce qu'il veut. On croit même qu'un homme peut involontairement ou volontairement se changer en panthère.

Il ne faut pas confondre les individus qui ont une panthère et les hommes-panthères. Tandis que nous n'avons jamais pu observer les premiers, nous avons eu à condamner les derniers qui ne sont que de vulgaires assassins. Leur noms vient de ce qu'ils ont l'habitude, pour accomplir leurs méfaits, de porter une peau de panthère et les griffes de l'animal, ou des crochets en fer aux doigts, de contrefaire son cri.

G. — *Les médecins.*

Des sorciers, qui sont des êtres malfaisants et craints « *Biyem* », il convient de rapprocher, pour les distinguer, les médecins, les guérisseurs, qui, eux, sont utiles.

On les désigne de plusieurs noms : *ngangan* ; *mbi-biang* ; *mvimvi'i*. Ils font des médicaments-remèdes. Sans doute, les sorciers peuvent tout faire, mais leur science est presque uniquement dirigée dans un but de nuire. Les médecins soignent chacun une ou deux maladies bien déterminées : lèpre, maladie de poitrine, maux de gorge, etc... Ce sont des spécialistes. Il est bien évident que s'ils ont le pouvoir de guérir une maladie, ils ont aussi celui de la donner ; et ici on voit comment le bon médecin peut, s'il se laisse acheter, devenir le sorcier malfaisant.

Certains guérisseurs ont un talent reconnu dans un grand rayon à la ronde, et on vient de très loin les consulter. Les malades ont une grande confiance en eux. Ce qui les frappe ce sont surtout les pratiques magiques du médecin auxquelles ils attachent de l'importance ; les remèdes n'agissent que par voie de conséquence. Si ces « docteurs » étaient capables d'observation critique, d'induction et d'expérience, leur science médicale aurait fait quelque progrès, mais là, comme en tout, la magie a tué la science, fermé l'intelligence des Noirs, et immobilisé leur esprit. Pour eux, tous les maux

sont dûs à des puissances maléfiques que, seule la magie peut guérir. C'est ce qui explique qu'ils n'ont pas su tirer grand parti des découvertes qu'ils ont faites, il y a fort longtemps, soit par hasard, soit par suite d'une longue série d'expériences répétées.

Il n'est pas douteux que certains remèdes indigènes ont une réelle efficacité. Ils devraient faire l'objet d'une étude de science, dont les Blancs tireraient grand profit. J'ai commencé à rassembler péniblement un certain nombre de bons remèdes indigènes, et j'espère bien qu'un jour un pharmacien colonial utilisera les éléments d'étude que je lui donnerai.

La nature, dit-on, met le remède à côté du mal. Il se peut que les médecins indigènes comme nos vieux « guérisseurs » d'antan, se servent de simples aux vertus thérapeutiques puissantes.

Par exemple, pour la lèpre, on administre le « *mia-men-gomo* » qui est un chaulmogra ; pour la fièvre, certaines écorces d'arbres à quinine ; contre les vers intestinaux, des herbes dont les propriétés vermifuges ne peuvent être mises en doute. Les plantes constituent le fond de la pharmacopée indigène. Je ne puis en donner une liste. Ce sont, en général, des plantes basses, des herbes peu connues, dont les noms vernaculaires ne diraient rien au lecteur.

Le point délicat dans le traitement, c'est le diagnostic. Aussi dès qu'il s'agit d'anatomie, les connaissances des médecins en cette matière étant à peu près nulles, les patients peuvent s'estimer heureux lorsque les soins qu'on leur a prodigués ne les tuent pas. Les malades croient les médecins infaillobles ; cela est heureux car la foi dans les remèdes est un puissant facteur de guérison.

Si un malade meurt, ce n'est pas la faute du médecin, la mort ne peut être que le fait de pratiques maléfiques plus puissantes de ses ennemis. Par contre, si un « *ngangan* » peut citer à son actif quelques cas de guérison exceptionnels, son prestige s'accroît dans des proportions insensées.

Les Noirs sont victimes de bien des maux qu'ils ne savent pas soigner ; leur état de santé laisse plutôt à désirer. Les

maladies vénériennes, le pian, la lèpre, la fièvre paludéenne, les parasites intestinaux, sont les causes les plus courantes de leur diminution de vitalité. Et pourtant les Boulous paraissent sains parmi les autres tribus. La maladie du sommeil ne sévit pas chez eux comme chez leurs voisins Ewondos ou Mvelés (1 p. 1.000 dans la subdivision d'Ebolowa, et la plupart des indigènes sommeilleux ne sont pas des Boulous).

L'indigène n'a foi qu'en ses sorciers et en ses guérisseurs. Il ne vient aux Docteurs Blancs que lorsqu'il a épuisé la gamme des remèdes indigènes, presque en désespoir de cause, lorsque son état est désespéré. Et même lorsqu'il sort de l'Hôpital, guéri, il croit encore que c'est aux « médicaments » du sorcier qu'il doit la vie. Si nous agissions en tout, en nous basant sur la mentalité indigène, nous devrions (ce que nous n'admettrions jamais) ne pas nous occuper des malades visiblement perdus, impossibles à guérir, qui nuisent à notre prestige, pour ne soigner que les cas possibles.

Une raison qui fait que nos soins aux yeux des indigènes n'ont pas beaucoup de valeur, c'est qu'ils sont gratuits. Les médecins américains, plus au courant que nous des mœurs locales, ne soignent pas gratuitement, et ce sont eux qui ont raison.

Quoiqu'il en soit, nous avons accompli, en matière d'assistance indigène, des progrès énormes avec des moyens réduits. L'évolution des Noirs, bien que retardée par leurs croyances ancestrales, a été rapide. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir les milliers d'indigènes consultants, chaque matin devant nos hôpitaux et nos infirmeries. Il convient de saluer en passant l'œuvre immense accomplie dans la Circonscription d'Ebolowa par la Mission protestante américaine dont les formations hospitalières et sanitaires sont parfaites.

L'indigène finira par croire quand même que le Docteur Blanc est supérieur à son sorcier.

Sa confiance commence à se faire jour. Le traitement par piqûres est celui qui a toutes ses préférences, justement à

cause de l'effet rapide qui l'étonne et le convertit à nos méthodes.

Les cas de guérison radicale de pian après quelques injections asseoient notre prestige. De même le chirurgien qui remet sur pied un indigène, atteint de hernie étranglée, condamné par les siens, s'assure une célébrité de bon aloi.

Il convient de noter le goût des indigènes pour les voyages, petits et grands. Dans les cas graves, notamment, les malades se font transporter loin de chez eux. C'est ainsi que les malades de Yaoundé viennent à Ebolowa pour se faire soigner, et inversement.

En cas d'épidémie mortelle pour de nombreux indigènes, il n'est pas rare qu'on décide d'en enterrer quelques-uns sur la piste, la croyance est que ceux qui passeront sur les tombes emporteront la maladie avec leurs pas.

H. — *L'aka'é.*

Un point très important à étudier, mais sur lequel je n'ai pu obtenir de renseignements précis, c'est l'*aka'é*.

Bates, dans son dictionnaire, définit l'*aka'é* : « A fetish charm made for a young child. »

J'ai entendu prononcer le mot en maintes circonstances toujours sinistres, j'en donne ci-dessous quelques acceptions :

1° En cas d'accouchement avant terme, ou de grossesse dépassant neuf mois, on dit que la femme est « *aka'é* », ce qui veut dire qu'une malédiction pèse sur elle ou sur son enfant. Elle ou lui, ou tous deux doivent mourir. Cette superstition est extrêmement tenace.

2° Une femme meurt et laisse un bébé. Il est fatalement condamné à mourir. Aucune mère ne voudra l'allaiter. Si, par extraordinaire une femme prenait le bébé, elle s'exposerait, ainsi que les siens, à biens des malheurs : « *aka'é* » !

3° Le bébé qu'on a sauvé de la mort reste exposé à une certaine vengeance collective du village. Vers l'âge de 10 ans l'enfant meurt subitement. Il a été certainement empoisonné « *aka'é* » !

Ainsi, on m'a cité de nombreux cas d'« *aka'é* », qui sont des crimes de droit commun, crimes restés impunis, car il est quasi-impossible d'en établir la preuve. Mais ce qui serait intéressant de connaître, c'est le mobile du crime. Je pense, sans en être bien certain, que nous sommes en présence, chaque fois qu'il s'agit d'« *aka'é* », d'agissements de féticheurs qui prétendent tenir les Blancs en échec et renforcer ainsi les superstitions des indigènes.

I. — *Les présages.*

Dans le même ordre d'idées, expliquant bien la mentalité des Boulous, il convient de dire un mot des présages. Il y a surtout des mauvais présages, des présages de mort (*mvené* ou *mwendé*). Les indigènes les craignent et n'ont pas grandes ressources pour les conjurer. Ce qui est annoncé étant pour ainsi dire accompli déjà.

Exemples de présages de mort :

Boofio : le chant de l'oiseau « *akalat* » (*Turdinus* de diff. sp.) ou de l'oiseau « *angókôn* » signifie pour celui qui l'entend une seule fois que l'un de ses proches va mourir ; la croyance est que c'est le mourant lui-même qui appelle.

Mguan ébaé mba'atan : lorsque 2 gros mille-pattes sont liés l'un à l'autre.

Mbime joñgô : un caméléon mort.

Mbime nyo : un serpent mort.

Mbime kôé : une grosse souris morte.

Mbime nka'a : gros lézard varan mort.

Nlongane akuñg : le cri du hibou. Le hibou par lui-même porte malheur.

Mwoban étéé bongô : lorsque des enfants, en jouant, s'en-duisent le corps de boue.

Sonkum ya ngon : halo lunaire, présage de la mort d'un homme riche, etc..., etc...

Autres présages :

Oba'a zela'ane : lorsqu'un chasseur, au début de la chasse,

reçoit un coup sur le gros orteil, la chasse sera mauvaise. En fait, il remet la partie à un autre jour.

Nkuan ngeké nduan été : la chute d'une luciole dans le feu indique qu'on aura un animal pris au piège.

Evoulbelas nda été : lorsqu'un papillon entre dans une maison, il annonce un visiteur étranger « *nneñg* ».

CHAPITRE VI

La langue.

Les Boulous et les Fangs, de même que les Beti, parlent des dialectes très voisins d'une même langue bantoue, caractérisée par la présence de six classes de noms au singulier et au pluriel. Je n'ai pas l'intention de donner un aperçu, même sommaire, de la langue. Ce serait une trop longue digression. Il existe, d'ailleurs, d'excellents ouvrages sur la matière. Mais je veux, ici, attirer l'attention sur quelques points particuliers.

Ce n'est pas faire preuve d'intelligence et d'esprit scientifique, que de professer, de propos délibéré, du mépris pour les idiomes parlés par les tribus dites sauvages. La langue est l'expression d'une forme du génie d'un peuple, et, à ce titre, elle mérite considération. Certains idiomes nègres sont relativement riches, tandis que d'autres sont rudimentaires. Et, ainsi que l'a noté Delafosse, à propos du Dahoméen, la richesse d'une langue n'est pas fonction du degré d'intelligence et de développement matériel du peuple qui la parle. Ce sont les circonstances extérieures, et, en particulier, la fixation par l'écriture, qui enrichissent et modifient une langue. Jusqu'ici, les Noirs disposaient d'assez peu de mots pour exprimer toutes leurs idées, mais il n'est pas prouvé qu'ils ne pourraient pas s'adapter aux nécessités du progrès (1). La connaissance de la langue est le meilleur moyen de pénétrer la mentalité indigène.

Un fait important à noter pour nous, c'est l'existence,

(1) Voir la préface de « Diæli », de M. André Demaison.

dans le Sud-Cameroun, d'un groupe assez compact, d'environ 600.000 habitants, parlant la même langue. En Afrique noire française, ce fait est assez rare pour être retenu. Si on excepte les tribus de la côte, on peut être compris en parlant Ewondo et Boulou, depuis la Sanaga jusqu'au Gabon et en Guinée espagnole, et jusque très loin vers l'Est. L'Administration aurait donc un gros intérêt à exiger, de certains fonctionnaires, la connaissance du Boulou et de l'Ewondo. On ne peut dire que ces idiomes soient faciles ou difficiles à apprendre ; tout dépend des dispositions de ceux qui en abordent l'étude.

REMARQUES PARTICULIÈRES :

1° *Les classes* (1). — Les noms sont répartis en six catégories. A chaque catégorie correspond un indice de classe, ou classificateur, qui a une grande importance, et se répète au cours de la phrase pour tous les mots qui s'y rapportent. « On dirait que le mot principal impose la couleur de son » uniforme à tous les mots qui dépendent de lui. » Les classificateurs, en Boulou, sont des préfixes.

Le principe de la classification elle-même nous échappe. « Il correspond sans doute à la conception que nos lointains ancêtres se faisaient du monde. Des motifs mystiques et religieux ont contribué à le fixer. La tradition s'en est maintenue, même après qu'on a cessé d'en comprendre la raison d'être. »

2° *Les tons*. — Le Boulou, comme l'Ewondo, est une langue à tons. L'accent, ou mieux les accents, donnent aux mots leurs sens, et indiquent souvent les formes verbales (Voir : Neckes, Bates, P.-P. Graffin et Pichon). Il y a cinq tons. Deux sont fondamentaux : haut et bas, aigu et grave ; lesquels se combinent en tons bas-haut et haut-bas. Enfin, il y a un ton moyen.

(1) Maurice Delafosse, à son Cours.

Vendryes : Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire, p. 102, 113, 114.

Mgr. Leroy, op. cité, p. 78.

Le ton est la grosse difficulté que rencontre le Blanc qui veut parler Boulou. Il arrive souvent qu'on comprenne mieux qu'on ne parle. Car, lorsqu'on parle, on est tenté d'articuler et d'accentuer les mots comme en français. En Boulou, il n'y aurait pas plusieurs façons de dire le vers célèbre :

« *Oui je viens dans ton temple adorer l'Eternel.* »

Le texte écrit est toujours assez difficile à lire du premier coup, même pour des indigènes, à cause des signes diacritiques qui sont nécessaires pour donner le ton, partant le sens des mots et des phrases. Le « *Mefoé* », journal mensuel imprimé en langue boulou par la Mission presbytérienne américaine d'Ebolowa, ne comporte que très peu d'indications quant aux tons. Le Vocabulaire de l'Administrateur Mathieu est à peu près inutilisable pour cette raison (1).

Les chansons boulois ne se prêtent pas à des transpositions. Une traduction de l'un de nos chants, en boulou, chanté sur le même air, ne signifierait rien du tout.

Il convient de noter :

a) *Le langage tambouriné*, à l'aide du tam-tam « *nkul* ». C'est un cylindre creux de dimensions variables (taillé à même un tronc d'arbre, d'une espèce spéciale), fermé aux deux extrémités, et fendu dans le sens de la longueur. Les lèvres de la fente sont d'épaisseur inégale et donnent quatre tons différents, lorsqu'on les frappe à l'aide de deux baguettes en bois léger. Le « *nkul* » transmet les nouvelles de hameau en hameau, et sert dans la vie quotidienne à rassembler le village. C'est, en somme, un téléphone, sur lequel les Noirs peuvent à peu près tout dire.

La sonnerie se décompose en (2) :

1° Coups d'appel (Allo ! Allo !) ;

2° Le « *ndan* », sorte d'indicatif convenu, de celui qui appelle ;

(1) L'emploi de ces signes diacritiques dans une thèse en augmente considérablement le prix. C'est pourquoi j'ai un peu modifié l'orthographe des mots en langues indigènes donnés dans le texte.

(2) PP. Graffin et Pichon, p. 158 et suivantes.

- 3° Le « *ndan* » de celui qui appelle ;
- 4° La nouvelle à transmettre ;
- 5° Coups annonçant la fin de la transmission.

La portée du tam-tam varie beaucoup, suivant la topographie du lieu et la direction du vent. Il faut être très habitué pour comprendre le tam-tam. Seuls, certains missionnaires y parviennent.

A l'aide du « *nkeñg* », qui est un instrument composé de deux doubles cloches en métal, donnant deux tons, les Indigènes arrivent également à se transmettre les nouvelles. Le « *nkeñg* » est moins répandu que le tam-tam. Cet instrument sert, surtout, à accompagner certaines danses.

c) *Le langage sifflé*. — Un échange de phrases peut avoir lieu à distance, simplement en sifflant ; les variations de tons suggèrent les mots parlés correspondants.

c) *L' « ékiga »*. — Les indigènes arrivent à se faire comprendre, simplement en modulant le son : « *Ku* » ou « *Ku-u* ». Il est inutile pour nous d'essayer de les imiter ; nous perdriions notre temps.

Ces coutumes se perdent en pays boulou. Les jeunes ne comprennent plus beaucoup le tam-tam, et croiraient décroir en apprenant à transmettre les nouvelles.

Il existe très certainement des langages secrets, ou simplement conventionnels. Je n'en connais aucun.

Nous pouvons avoir une idée de la pensée des Boulous, par leurs contes transmis oralement. Certains contes boulous sont reproduits dans le « *Drum Call* » en anglais, et dans le « *Mefoé* », en boulou. Les rares écrits de langue indigène, sont des traductions de la Bible et des Evangiles. Je signale les articles du « *Mefoé* », et les nombreux petits ouvrages scolaires, édités par les Missions, qui sont très bien faits.

L'esprit de nos Noirs se montre dans leurs nombreux proverbes. J'en ai recueilli environ quatre cents. Pour les Blancs, ils sont difficiles à traduire et à expliquer, mais ils sont infiniment précieux à connaître, car, en cours de palabres, bien placés, ils coupent court à tout argument.

Exemples :

A propos de ceux qui veulent tout imiter : *Kunduk é kôsa wulu ntya élé, te funan koé ebien.* (Le touraco a beau marcher sur la branche, il ne ressemblera jamais à un singe.)

A propos des imprévoyants :

1° *Ye wo a bêta kom énonng, mon a kûyâ di ?* (Est-ce lorsque l'enfant est tombé dans le feu qu'on songe à réparer le lit ?) ;

2° *Ye be abéta wong ntyeng, okpweng ô tele ?* (Est-ce qu'on attend d'être en présence de l'antilope pour réparer le bois de la lance ?)

Il faut se contenter de ce que l'on a. Le mieux est l'ennemi du bien : *Samse, samsé, à ngâ toé évès.* (Il a cherché, cherché ; en fin de compte, a eu un os.)

Il ne faut parler que lorsque c'est nécessaire : *Kôs e nga nyong étom a avôle nyebe.* (Le perroquet s'est attiré des histoires parce qu'il a parlé trop vite.)

A propos d'un enfant qui se moque d'un vieillard : *Ôkâé êkon e nga so a koé mbop.* (La feuille (verte) du bananier deviendra « *mbop* » (feuille séchée).

Les nombreuses devinettes (*minkana*), servent d'amusement et de jeu de société. Elles fusent d'elles-mêmes, dès que les Noirs sont réunis à rien faire : ce qui est fréquent.

Le chant accompagne souvent la danse ou le travail, et sert de stimulant : une voix chante ou récite un couplet ; tous les danseurs ou travailleurs reprennent en chœur au refrain. Pour l'Européen, c'est d'une effarante monotonie. Un chanteur n'est jamais à court de paroles : son talent d'invention est inimaginable. Des vieux conteurs récitent en s'accompagnant du « *mvet* », pour passer le temps ou pour distraire une société.

Ci-dessous, je donne quelques mots du vocabulaire de quatre dialectes, pour montrer leur parenté, surtout pour les trois premiers, le Manguissa étant classé dans un autre groupe de dialectes banîous.

A. — Numération.

Français	Yaoundé	Boulou	Eton	Manguissa
1	fok	fok	pok	omosi
2	bé	baé	bè	mowan
3	la	la	la	motat
4	nye	nyin	na	muéné
5	tan	tan	tan	motano
6	saman	saman	saman	muaratu
7	zangba (1)	zangwa (1)	zangba	muaratu ne mosi (6+1)
8	mom	nwom = mwom	muan	muéné man (4×2)
9	ebu	ebu	ebu	muéné man ne mosi (4×2)+1
10	awom	awôm	lewom	mobot
11	awom ai dzia	awôm a fok	awom ai mbok	abot ne mosi

B. — Quelques mots pris au hasard.

(Les lettres ou syllabes entre parenthèses indiquent les indices de classes au pluriel.)

Français	Yaoundé	Boulou	Eton	Manguissa
être humain	mo (b)	mot (b)	mot (b)	mot (b)
homme	fam	fam	pam	onmtu (ba)
femme	mininga (b)	minga (b)	m ninga (b)	okutu (ba)
enfant	mongo (b)	mongô (b)	mongo (b)	manvadiu
ête	nlo (mi)	nlo (mi)	nno (mi)	oti (e)
eil	dis (m)	dis (m)	dis (m)	angissa (invariable)
ent	asong (me)	asong (me)	asong = lesong (me)	nio (pl. angio)
angue	oyem (a)	ôyem (a)	oye-a (b)	kelembé (bi)
ez	dzôe (m)	dzôe (m)	doe (m)	evomba = Ohomba (e)
eau	ekop (bi)	ekop (bi)	ekop (bi)	ira (b)
oisson	kos	kos	kos	tue
iseau	onon (a)	onon (a)	onon (le)	enoni (me)
hippopotame	ngub	ngub	ngub	ndjowa
lande	tit	tit	tit	nama
païs	fon	fon	mhas	mbasa
ourge	ngon	ngon	ugon	tso
abac	ta	ta	ta	ndanga
oue	ebak (bi)	ebak (bi)	ekop (bi)	isura (mo)
outeau	okeng (a)	otyeng (a)	okeng (le)	epan (me)
t	enong (bi)	enong (bi)	enong	ekudu
am-tam	nkul	nkul	nkul	kworo (bi)
ortue	kulu (be)	kulu (be)	kul	kono
napeau	ntom (mi)	ntom (mi)	ntom (mi)	pugda (be)
oleil	nlo-diop	nlo-diop	nlo-dop	mena
ne	ngon	ngon	ngbel	ovué
uf	eki (me)	etyi (me)	eki (me)	egal (an)
u	ndoan	ndoan	don	edzia (mu)
terre	ngok	ngok	ngok	etana (a)

Titre III. — Rites et Cérémonies d'initiation et d'expiation.

L'étude des rites et cérémonies d'initiation et d'expiation nous fera mieux pénétrer encore la mentalité indigène. La matière est peu connue ; comme tout ce qui touche aux secrets des sorciers.

Mon enquête entreprise en 1925 sur ce sujet, chez les Bédi (Eton, Ewondo et Bané) a été continuée chez les Boulous où on rencontre encore de nombreux indigènes ayant subi les épreuves de certains rites.

J'ai été guidé dans mes recherches et dans mes recouplements, par une étude qu'a faite M. Trémesaygues, adjoint principal au Cameroun, sur le même sujet. M. Trémesaygues a commandé successivement les subdivisions de Djoum et d'Akonolinga, situées respectivement au Sud et au Nord du pays Boulou.

Je puis assurer que les rites décrits sommairement ci-dessous sont connus des Boulous, et étaient pratiqués par eux il y a peu de temps encore. Seulement, les Boulous de l'Ouest étant assez évolués, il est extrêmement difficile d'enquêter sur des pratiques qu'ils feignent d'ignorer par fausse honte.

*
* *

Six rites étaient pratiqués chez les populations de la forêt du Sud-Cameroun. Ce sont :

Pour les hommes les rites :

Tscho,

Ngwi,

Ndongo,

Sso (ce dernier, étant le plus répandu).

Pour les femmes, les rites :

Evoto,

Mevungu.

Il n'est pas sûr que tous ces rites aient totalement disparu, surtout dans l'Est malgré les défenses faites par les Blancs. Aussi, j'ose en parler au présent. Dans ces rites, les sexes sont complètement séparés. Il est formellement interdit aux hommes d'assister aux rites des femmes, et réciproquement.

rites d'hommes.

A. — *Rite Tscho.*

C'est une épreuve individuelle que subit celui qui a commis un crime sur la personne d'un membre de sa famille, ce crime n'étant pas punissable et ne relevant d'aucun Tribunal.

Le meurtrier ingurgite un mélange de vin de palme et de plantes stupéfiantes et vénéneuses, qui ne le tue pas mais le rend très malade. Il perd le souvenir de son forfait, et se relève de sa maladie, lavé de son crime.

B. — *Rite Ngui* (1).

Le but poursuivi par ceux qui subissent les épreuves de ce rite est de se préserver de la mort par la maladie.

Les cérémonies durent dix jours.

Les futurs initiés doivent remettre au féticheur le crâne, deux tibias et un cubitus qu'ils vont prendre sur le cadavre de l'un de leurs ancêtres.

Dix initiés vont en brousse et creusent une fosse carrée (2 m. x 2 m.) et profonde de 1 m. 50, la recouvrent d'écorces qui reposent sur des rondins. Le carré d'écorces qui recouvre le trou est entouré sur trois faces par une sorte de palissade. Au milieu, du côté ouvert, on enterre le cubitus de l'ancêtre, et sur l'emplacement on dresse une statuette grossière représentant un homme.

(1) M. Tremesaygues.

1^{re} épreuve : Une nuit, des hommes déjà initiés sont placés dans la fosse sous les écorces. Le sorcier entre dans la barricade et exécute une danse en chantant. Le futur initié le remplace, et doit danser à son tour, à la lueur d'une torche qui éclaire la statue. Les hommes qui sont au fond de la fosse percent les écorces à l'aide de leurs sagaies et blessent ainsi sérieusement la plante des pieds du malheureux. Pour l'effrayer, on a lâché, à l'intérieur de la barricade, quelques serpents, et on lui lance sur tout le corps des fourmis et des poils à gratter. Des hommes de la fosse lui saisissent les jambes, et lui donnent l'ordre de dire tous ses péchés. Le futur initié est à ce point transi de peur qu'il croit que c'est son ancêtre qui lui maintient les jambes et lui parle. La statue, c'est son ancêtre. S'il passe sur l'endroit où est enterré le cubitus, il doit mourir. Il avoue tout ce qu'on veut.

2^e épreuve : Les initiés ménagent un sentier très sinueux en forêt, et se postent par petits groupes à certains tournants. Poursuivi par le féticheur qui le rosse de coups, il doit courir d'une extrémité à l'autre du sentier. A chaque tournant, il reçoit des coups de bâtons des initiés.

3^e épreuve : Une nuit, tous les futurs initiés, vêtus d'une peau d'antilope, marchent accroupis autour d'un grand feu. On leur bande les yeux à tour de rôle, et chacun doit confesser encore une fois ses péchés. Au petit jour, le féticheur masqué et casqué tient à la main les deux tibias de l'ancêtre. On conduit devant lui le futur initié les yeux bandés. On enlève le bandeau. Le jeune homme veut prendre les tibias avec lesquels le féticheur le frappe. Si, par malheur, il réussissait à arracher un des tibias des mains du féticheur, il mourrait, car ce dernier aurait le droit de le tuer. Ce serait la preuve que le jeune homme a un « *évu* » dans le corps et qu'il se livre à des pratiques magiques pour nuire aux autres hommes.

4^e épreuve : On prépare une soupe grossière dans la composition de laquelle entrent des poissons qui ressemblent aux serpents, un coq que le féticheur a écartelé de ses mains,

des herbes, de la cendre de crapaud, des grenouilles, des lézards, un mille-pattes, et un morceau d'os humain.

On fait avaler un peu de cette soupe brûlante à chacun des futurs initiés. Si quelques-uns parmi eux meurent, c'est qu'ils ont un « *évu* ».

On sent très bien à quel point le sorcier est puissant dans cette affaire. Il n'est pas exagéré de dire qu'il tient la vie des futurs initiés entre ses mains. Il lui suffit de lâcher le tibia dans la troisième épreuve pour avoir le droit d'assommer le non initié, ou de mettre du poison dans la cuillerée de soupe de la quatrième épreuve pour l'envoyer *ad patres*.

Les initiés du rite Ngui tombent rarement malades ; il leur suffit, pour guérir, de boire des médicaments dans le crâne de leur ancêtre, qui reste en leur possession. Dans la vie courante, ils ne doivent pas coucher avec une femme pendant le jour ; manger les poissons qui ressemblent aux anguilles, entre eux ; et manger de la viande de poulet avec un étranger à leur tribu.

Le rite Ngui n'a pas de tatouages spéciaux.

C. — *Rite Ndongo.*

C'est un rite expiatoire qui n'est pas cruel.

L'individu criminel qui a la conscience lourde de faits qu'il croit répréhensibles, va trouver le féticheur et lui remet une tortue. Le féticheur s'en va avec lui en forêt et là, plante une sagaie rougie dans le corps de la tortue, par l'orifice de la carapace, à l'attache d'une patte.

Le criminel répète le geste du féticheur.

On fait cuire la tortue et un coq avec divers ingrédients que le féticheur mange avec le criminel. On rentre au village ; le futur initié est enfermé dans une case, les yeux bandés. Il y reste plusieurs jours pendant lesquels les viscères de la tortue et du coq, précieusement conservés, pourrissent dans une marmite en brousse.

Le féticheur et des initiés au rite Ndongo construisent une sorte de portique très étroit et peu élevé (c'est un étroit couloir de plusieurs mètres, s'il y a plusieurs individus qui subissent le rite en même temps) et y attachent un bout de

liane de la forêt. Le jour venu, l'initié est conduit à ce portique ; on lui enlève le bandeau qu'il a sur les yeux. Il se place sous le portique et tient la liane par la main. Il confesse tous ses crimes devant les autres initiés pendant que le féticheur, juché sur une estrade, l'asperge du contenu de la marmite dans laquelle pourrissaient les viscères de la tortue et du coq.

Le criminel est lavé de ses crimes. On tatoue sur son cou deux traits verticaux par quoi les initiés se reconnaissent entre eux.

Tous les initiés du rite n'ont de rapports avec les femmes que pendant la nuit.

D. — *Rite Sso*.

« *Sso* » est le nom donné généralement par les indigènes des circonscriptions du Sud-Cameroun, à une antilope de forêt (*cephalopus castaneus*) dont la taille peut atteindre un mètre de hauteur, au pelage roux, aux cornes courtes, droites et pointues, et dont la chair est très savoureuse. « *Sso* » ou « *Akeng-Sso* » est un ensemble de cérémonies qui revêtent un caractère expiatoire. C'est aussi un rite d'initiation ou de passage.

Subir les épreuves qu'impose le rite *Sso* est une obligation pour tout homme qui a commis une faute grave (*dzom*), et qui veut se la faire pardonner. D'autre part, le « *Sso* » marque une période importante de la vie de l'individu. Dans la société indigène, les mâles se divisent en trois catégories bien distinctes : les « *mbibin* » ou non initiés, les « *mvon* » ou candidats aux épreuves du rite qui sont en cours d'initiation, et les « *minkpwangos* » ou initiés aux pratiques du rite. Pour l'Européen, ces distinctions sont quasi-impossibles à établir ; chez les indigènes, elles s'imposent pour ainsi dire d'elles-mêmes.

Le non initié, à quelque classe sociale qu'il appartienne et quel que soit son âge, est toujours un peu considéré comme un inférieur. De nombreuses interdictions le frappent parmi lesquelles, celles qui le touchent le plus et qui sont les plus connues, portent sur la privation d'aliments,

réputés les meilleurs, réservés aux seuls hommes forts, éprouvés et initiés aux pratiques du « *Sso* ». L'usage des viandes du porc-épic (*ngom*), des différentes espèces de cochons de brousse (*ngoe*), de l'antilope (*ssô*), du python (*mvom*), de la chèvre (*kabat*), des gros oiseaux et des gros poissons, etc... et, en un mot, tout ce qui peut paraître délicieux au palais des Nègres, est interdit aux femmes et aux non initiés. Ces derniers disent qu'ils ne peuvent manger « *Mendouga* ». Ils entendent, par là, l'ensemble des interdictions alimentaires résumées ci-dessus.

L'individu qui donne des preuves de sa virilité et de son courage, en subissant toutes les épreuves du « *Sso* », lève toutes les interdictions qui pèsent sur lui, et, quel que soit son âge, entre dans la collectivité indigène et jouit librement de sa situation nouvelle.

Pendant une longue période d'initiation et d'épreuve qui dure plusieurs mois, tous les jeunes gens, sans distinction de leur rang social, sont mis au courant des coutumes de la tribu et apprennent les droits et les devoirs des hommes vivant en société.

Le but utilitaire des pratiques rituelles qui peuvent nous paraître cruelles, nous échappe tout d'abord.

Il est masqué par des cérémonies accessoires (fêtes, agapes) au cours desquelles les initiés, guidés par les sorciers, retirent le maximum de profits.

Le pauvre offre un maigre sacrifice, le riche et le notable doivent rendre hommage au « *Sso* ».

Une expiation, un grand sacrifice ordonné en l'honneur du « *Sso* » s'accompagne d'une initiation d'un groupe de jeunes gens volontaires.

Expiation et initiation sont deux choses distinctes : la langue a deux vocables pour les désigner. Celui qui veut se purifier d'une faute, en offrant des sacrifices au « *Sso* », s'appelle le « *mkpé-ssc* » (du verbe « *kpé* » qui signifie : sacrifier, organiser une fête en l'honneur de...) c'est déjà un initié. Tandis que subir les épreuves du « *Sso* » se dit « *ku-ssô* ».

Le double caractère du rite sous ses à-côtés parfois gro-

tesques se retrouve dans les cérémonies qui sont décrites ci-dessous.

1° *Emen-sso* (l'aveu).

Si un malheur frappe un indigène ou un membre de sa famille, c'est que lui-même ou un membre de sa famille, ou quelqu'un de la collectivité à laquelle il appartient, a commis une faute très grave. A coup sûr, un esprit a été violé ; il a exprimé son mécontentement. L'indigène ne cherche pas d'autre explication que celle-là : Il n'en conçoit pas d'autres.

La collectivité qui l'entoure ne raisonne pas autrement que lui. Elle croit que la faute de l'un peut causer les pires calamités à l'ensemble de toute la tribu. Tous se font un devoir de persuader celui qu'un malheur attriste, qu'il a quelque chose à se reprocher. « Si tu ne veux pas qu'un malheur te frappe, ou nous frappe tous, dis que tu feras « *Sso* », que tu sacrifieras au « *Sso* », que tu avoueras ta faute. »

L'indigène accablé cherche à se souvenir. Il s'interroge : « Quelle faute ai-je donc commise ? » A-t-il tué autrefois un homme de sa tribu, intentionnellement ou par mégarde, ou même sans le savoir ? N'a-t-il pas marché sur le sang répandu de l'un de ses proches ? Il se tourmente de mille questions. La peur ne le quitte pas, d'autant plus que ses parents, ses amis, et tous ceux de sa tribu, ravivent ses craintes.

Il veut se soulager le cœur. Beaucoup lui conseillent d'aller voir le sorcier qui le fixera sur la gravité de ses méfaits.

Par des chemins détournés, en cachette, il se rend chez le « *mboe-ngam* ». Il lui conte ses peines. Le « *mboe-ngam* », après l'avoir entendu, consulte ses grigris. Une corne d'antilope remplie de grains divers qu'il secoue près de son oreille précise la cause des malheurs.

Après une longue conversation durant laquelle le consultant, sans s'en douter, a situé les faits saillants de son passé, le « *mboe-ngam* » n'a plus de difficulté pour préciser la faute commise, en l'entourant de toutes les circonstances plus ou moins vraisemblables.

Le coupable, ou le prétendu coupable, est dans un tel état d'inquiétude qu'il est prêt à tout reconnaître et à tout faire pour être débarrassé de l'obsession qui pèse sur lui. La « *mboe-ngam* » lui dit : « Tu organiseras une fête du Sso ». Il lui désigne un autre indigène qui joue un rôle important dans la tribu : le « *zom-loa* ». Ce dernier, qui s'appelle aussi « *nso-sso* » ou « *nka-sso* » est l'organisateur des fêtes du rite sso. On l'entend souvent nommer « *mbege mfeg sso* » ou simplement « *mfeg-sso* » (sac du sso) parce qu'il porte un sac contenant tout ce qui est nécessaire au rite.

Rentré chez lui à moitié soulagé, l'indigène rassemble les membres de sa famille. Il rappelle les malheurs qui l'ont frappé ou qui ont frappé les divers membres de sa famille, et déclare qu'il va les faire cesser. Le « *mboe-ngam* » lui a donné le conseil d'organiser une fête du Sso.

Devant les gens du village réunis au grand complet, en présence du « *mboe-ngam* » et de l'organisateur des fêtes, l'indigène coupable de faute grave, fait l'aveu public de sa faute. A partir de ce moment, on le désigne sous le nom de « *mkipé-sso* ». Cinq cabris sont distribués entre les personnes présentes. Un bouc est égorgé séance tenante. Le sang de l'animal est recueilli dans une marmite, qui contient des ingrédients divers. A l'aide d'un petit balai de branchages, l'un des assistants asperge l'assemblée à la ronde en suppliant « *sso* » de leur être favorable désormais.

A tour de rôle, les chefs de famille se lèvent, et, après avoir rappelé leurs malheurs propres et ceux de la tribu, félicitent le « *mkipé-sso* » de sa décision.

L'organisateur des fêtes rappelle au « *mkipé-sso* » qu'il doit rassembler tout ce qui est nécessaire aux fêtes : des *bikié* (petits bâtonnets servant de monnaie), des fers de lance, et surtout beaucoup de victuailles. Un grand repas est offert à tous les chefs de famille par le « *mkipé-sso* ».

Dans chaque famille a lieu alors une cérémonie très importante. Le chef de famille désigne les jeunes gens qui devront subir les épreuves du Sso. C'est un grand honneur que d'être désigné.

Grande est la joie des candidats car, dès qu'ils auront

subi les épreuves du rite, toutes les interdictions qui pèsent sur eux seront levées. Les chefs de famille aussi sont heureux et fiers de voir leurs enfants subir les épreuves. Les candidats désignés sous le nom de « *mvon* » sont montrés au « *mkpé-sso* ».

Durant une période de 20 jours, les « *mvon* », sous la direction des initiés, construisent en brousse un village distinct des autres agglomérations où seront célébrées toutes les fêtes. Au fond du village s'élève « *l'aba-sso* » ou case des palabres devant laquelle les « *mvon* » ont édifié une estrade qui couvre toute la largeur du village et à laquelle on accède par 3 échelles : 2 latérales, une centrale. A un jour fixé longtemps à l'avance, les « *mvon* », parés et habillés de superbes pagnes d'écorces tout neufs, s'avancent en rangs serrés vers l'estrade en dansant lentement pendant que des assistants exultent de joie et tirent des coups de fusil.

Ils sont exhibés au public sur l'estrade, au cours de la fête.

Tous les assistants remettent des petits cadeaux au « *mkpé-sso* ». Les divers objets réunis par lui sont destinés à être partagés à l'exception de :

9 *bisingili* (barres de fer) ; 9 kolas ; 9 *ndong* ou *mvongolo* (cadamome d'Afrique) ; 9 pains de sel ; 9 paquets de sel indigène ; une marmite ; un coq et une poule ; 9 cornes d'antilope *sso* ; 5 cabris ; 9 lances ; 2 sabres de bois (*fa-bilé*) ; 900 *bikié* (petits bâtonnets de fer servant de monnaie).

2° Les médicaments du Sso. « *Etsa bilié bi sso* ».

C'est la préparation des médicaments du sso. Au jour fixé pour cette cérémonie, les « *mvon-sso* » ou candidats aux épreuves, s'enduisent d'une solution de bois rouge pilé et se rangent à part. Les gens viennent nombreux les saluer et prennent part à la fête qui est donnée en cette occasion. On danse beaucoup, et, au milieu de ces réjouissances, le « *mkpé-sso* » distribue des objets et des aliments qui doivent être, sur-le-champ, détruits ou mangés.

Durant la fête, un homme va déposer une grande mar-

mite devant la case des palabres « *aba* ». Tous les présents offerts sont exposés devant la case des palabres.

Le « *mfek-sso* » sort de son sac toutes les écorces et les feuilles des plantes qui y sont contenues (arbres : *ebom*, *éfok*, *akondok*, *elolom*, *nlot*, *obôlsi* ; plantes grimpantes, etc...) et les pile consciencieusement, puis place le mélange auquel il ajoute une corne d'antilope, dans la grande marmite. La corne portait le nom de « *Nla(k)-Sso* » et servait de sifflet lors des cérémonies du rite.

Un long fossé, peu profond et peu large est creusé sur lequel on dispose des rondins en travers. Les « *mvon* » y sont placés. On les aperce d'eau en chantant les chants du rite Sso. Puis, lorsque les hommes se sont retirés, les femmes passent sur les rondins les unes après les autres, les jambes écartées (pour avoir beaucoup d'enfants).

Avant de se séparer, on fixe la date approximative de la fête du « *Sso* ».

Quelques jours après, le « *mkipé-sso* » réunit les initiés du rite (les *minkpwangos*) et, après un festin dont il fait seul les frais, il place dans la marmite aux médicaments un de ses excréments. La marmite est recouverte de « *mbolkondo* » (partie du pédoncule d'un régime de bananes à l'intérieur du tronc, râclé au couteau), puis disposée dans un trou recouvert de feuilles de palmier. Cette opération porte le nom de « *ebé-nlak* » (érection de la corne et plantation de la corne).

Il est interdit aux femmes et aux non initiés de voir la marmite aux médicaments. Tout ce qui est destiné à la fête du Sso est montré aux initiés par le « *mkipé-sso* », qui fait ainsi un essai au grand jour (*efebnsen*).

3° *Ndjom-Sso*.

Pour la fête du sso, il faut un « *ndjom* ». C'est, en quelque sorte le fétiche du rite.

Le « *mkipé-sso* » réunit les familles des candidats. A un jour donné, elles défilent au son du tam-tam dans la cour du village. C'est l'occasion d'une exhibition de parures et

de coiffures. Chants et danses se font entendre. Les candidats défilent en public, puis dansent par groupes. Au cours de ces réjouissances on annonce que le lendemain auront lieu l' « *etsig-kabat* » et l' « *ekpé-ndjom* ».

Il était de coutume autrefois, de se livrer à des simulacres de combats avant la grande fête du « *sso* ».

a) *Etsig-kabat* : L' « *etsig-kabat* » consiste à un partage de cabris entre les familles des candidats, c'est le « *mkipé-sso* » qui les offre. Après cette distribution de cabris, les candidats partent en brousse en emportant chacun un coq et une poule et des aliments destinés à la nourriture des porteurs du « *ndjom* » et à la leur.

b) *Ekat-ndjom* : Les initiés, précédés du sorcier vont en forêt à la recherche d'un arbre qui devra être abattu en vue de la confection du « *ndjom* ». Le groupe s'arrête au pied de l'arbre choisi (« *otig* » ou à défaut « *akondog* »). Le sorcier, après consultation de ses grigris, dit si l'arbre convient ou non. Ce choix de l'arbre est très important, c'est l' « *ekat-ndjom* ».

L'arbre est entouré de lianes, à la hauteur où il doit être coupé. Au pied, le sorcier dépose une marmite contenant des ingrédients favorables. Le « *ngom-sso* », tambour spécial au rite *sso*, se fait entendre pendant toutes les opérations du choix et de l'abatage de l'arbre, qui durent plusieurs jours. On assure que l'arbre doit choir à l'endroit désigné d'avance par le sorcier, et malgré toutes les circonstances défavorables. L'arbre, à peine abattu, est débarrassé de ses branches, puis équarri sur une seule face.

c) *Etsig-Mam* : Le jour où l'arbre est abattu (*ekpé-ndjom*) les « *mvon* », conduits par quelques initiés vont dans un marigot où le palmier-raphia est abondant. Chacun d'eux emporte des provisions de bouche comprenant 4 sortes d'aliments dans lesquels entre de la viande. On emporte le tambour du *Sso* et un tam-tam.

Arrivés aux raphias, ils attendent que l' « *asu-zoa* » commence à couper la première feuille. L' « *asu-zoa* », comme son nom l'indique, est le candidat qui précède. C'est, en

général un jeune homme bien doué physiquement et intellectuellement. C'est lui qui guide les autres candidats.

C'est une très grave faute que de couper une feuille de raphia avant l' « *asu-zoa* » et elle est chèrement payée par le père du coupable qui devra organiser une fête du Sso. La même punition est infligée au père de l' « *asu-zoa* » si celui-ci ne coupe pas la feuille de raphia d'un seul coup de coupe-coupe. Il va sans dire qu'avant le départ, les parents font la leçon à leurs enfants.

Lorsque les feuilles de raphia sont coupées, on les dispose de façon à former des tresses grossières appelées « *ebebak* ». Celui qui a la plus grande feuille précède le monôme, de même que celui qui a la plus petite se place en queue.

Ils quittent le marigot et vont déposer les feuilles le long du chemin. Après quoi, les initiés précédant les candidats, tous vont se baigner.

Pendant le bain, les initiés ne manquent pas de rosser copieusement les candidats en employant les moyens les plus variés.

Après le bain, tout le monde prend un léger casse-croûte. Puis chacun va prendre sa tresse ; celui qui se trompe commet une faute grave.

La file des porteurs de tresses regagne le village. Chemin faisant, elle s'arrête pour danser dans les endroits déserts, ou dans les hameaux où habitent des candidats au rite « *Sso* ».

La position adoptée pour le transport ne pouvait être changée en cours de route. Les tresses ne devaient pas se défaire ; le tout sous peine de sanctions sévères et immédiates.

Les gens se sauvent à l'approche de la caravane, car il est interdit aux femmes et aux non initiés de la voir.

Au village, les porteurs de tresses posent leurs fardeaux inclinés sur le bord de toits des cases, dans l'ordre de leur arrivée. Puis le cortège se disperse.

Il arrive souvent qu'avant de se disperser, les « *mvon* » s'amusent au petit jeu du « *miang* » qui semble être un

exercice de chasse. D'une extrémité du village, un initié vigoureux se met à courir à toute vitesse en soufflant dans une sorte de sifflet en roseau. Un autre initié, porteur d'un hibou le suit dans sa course vers l'estrade et l' « *aba-sso* » qui se trouvent à l'extrémité opposée. Ils défilent ainsi les « *mvon* » à la course et il est rare qu'ils se fassent prendre.

d) *Zoa-Mia* : Quelques jours après, on avertit les candidats qu'ils iront à la « pêche aux crabes ». Ils se réunissent un beau matin sur les bords d'un marigot, vêtus d'une sorte de cache-sexe en feuilles de bananier sèches.

Les jours précédents, un groupe d'initiés a eu le soin de préparer, dans le lit du marigot, une fosse de 4 ou 5 mètres de long, 1,50 de large, et d'environ 0 m. 75 de profondeur. Une rigole y fait couler un filet d'eau.

Sur la fosse et transversalement sont disposés 3 troncs de bananier, l'un au milieu, les deux autres à environ 0 m. 50 des deux extrémités de la fosse. On a soin de laisser macérer dans l'eau boueuse de la fosse une forte quantité de piments écrasés. Le tam-tam bat à rendre tout le monde sourd. Les « *mvon* », en file indienne, suivent le ruisseau qui arrive à la fosse sur l'un des petits côté. C'est un déshonneur pour les candidats de ne pas aller à la « pêche aux crabes » qui, en réalité, est un supplice.

Aussi, des vieux initiés sont-ils chargés de mettre de l'ordre dans la file des candidats qui se bousculent pour passer les premiers. Ceux-ci s'avancent, se mettent à genoux d'abord, puis à plat ventre, rampent dans la boue liquide en passant entre les jambes écartées de 3 initiés. Ils barbotent copieusement dans l'eau pimentée. Deux initiés placés sur le tronc de bananier du milieu, les obligent à traverser la fosse dans toute sa longueur et à plat ventre. Un initié debout à l'autre extrémité de la fosse, saisit les candidats par le poignet droit et les aide à se relever. Ils font quelques pas en criant : « Tara ! Tara ! Tara ! » Père ! Père ! les yeux fermés, brûlés par le piment, trébuchent et tombent dans le marigot tout proche où ils se lavent en toute hâte.

Ce jour-là, après le bain, les candidats vont nus.

e) *Abiem-sso* : Les candidats, conduits par des initiés se retirent dans la forêt en emportant tout ce qu'il leur faut pour vivre. Ils construisent des petits campements en branchages dans lesquels ils habitent par petits groupes. On leur inculque les principes de la chasse, et, très certainement, l'essentiel de leurs devoirs et de leurs droits dans la collectivité.

Tout le gibier capturé ou tué doit être remis au « *mkpé-sso* ». Il est interdit de battre le tambour « *ngom* » durant toute la période pendant laquelle les « *mvon* » sont en forêt, sauf au moment où le gibier est remis au « *mkpé-sso* ».

L'« *abiem-sso* », ou chasse du sso a lieu pendant les 3 derniers jours de la retraite des « *mvon* » en forêt. Mais il n'y a pas qu'eux qui y chassent pendant ces 3 jours. Tous les gens valides prennent part à une sorte de battue générale. L'« *abiem* » se pratique avec des chiens et des filets.

Pour les « *Mvon* », cette retraite en forêt n'est pas une partie de plaisir. Ils mènent une vie très dure. Ils mangent peu et mal. Les viscères des animaux tués leur reviennent. Encore faut-il préciser que les initiés s'adjugent le foie, les poumons, la rate et le cœur.

De plus, à chaque départ pour la chasse, ils reçoivent une bonne correction. Les initiés, armés de lianes ou de fouets, se placent sur deux rangs ; les « *mvon* » défilent entre la double haie et se font copieusement rosser.

Il ne faut pas s'étonner que certains candidats abandonnent leur initiation. D'autres tombent malades. Quelques-uns, dit-on, peuvent mourir des mauvais traitements.

f) *Edudu. Meyaňg* ou *Mvom* : Les « *mvon* » et les quelques initiés quittent les campements de brousse, le 3^e jour de la grande chasse (*abiem-sso*). Ils rapportent les matériaux nécessaires, piquets et lianes destinés à la construction de l'« *esam* » ou case dans laquelle sera placé le fétiche « *ndjom-sso* ».

On coupe une grosse liane « *fol-zok* » et une petite. La grosse figure le serpent python « *mvom* » et la petite l'« *ayaňg* » (serpent vert bananier).

On prépare deux piquets de case : un gros et un petit, puis beaucoup d'autres piquets, des brins de rotin et diverses lianes : l'ensemble est désigné sous le nom de « meyañg » (serpent bananier).

Il est interdit de couper quoi que ce soit avant d'avoir coupé les gros et les petits piquets.

Tout le gibier tué ce jour-là est déposé en un seul endroit.

g) *Afad Mebë* (cueillette des Kolas) : La troupe des non initiés porteurs de piquets et de lianes se rend sous l'arbre « *angakomo* » (*bartéria fornicarum* ?) Cet arbre a le port dressé, peu ramifié. L'écorce du tronc est blanchâtre, celle des branches est brune. Les feuilles sont alternées, larges, épaisses et d'un beau vert. On dirait des feuilles de café libéria. Les petites branches et les rameaux sont creux et servent d'habitat à une fourmi noire de jais, d'un peu plus d'un centimètre de long. La piqure de l'insecte est très douloureuse et peut entraîner la paralysie partielle et momentanément du membre piqué. Les fourmis qui se trouvent dans l'arbre sortent en grand nombre par des petits trous imperceptibles dès qu'on touche l'arbre avec un corps quelconque.

Les candidats (*mvon*) se bousculent pour grimper à l'arbre (*angakomo*), ils doivent en redescendre après avoir cueilli une feuille. Cette opération, qui s'appelle l'« *afad mebë* » ou cueillette des kolas, est un supplice affreux.

h) *Esia Esiniñg* : Ce n'est pas tout. Après le supplice de l'« *angakomo* », les candidats vont en file sur le bord d'un marigot où les attend un autre petit supplice.

Ils doivent passer à genoux sous une double claie de lianes épineuses à deux pans, en forme de dièdre, comme le toit d'une case du pays, mais très basse, ayant au plus 0 m. 50 de hauteur. Cette claie mesure 3 à 4 m. de long, est placée sur un sol boueux recouvert de lianes à fortes épines et légèrement tressées.

Les « *mvon* », en passant dans l'« *esia-esiniñg* » se piquent par tout le corps. A la sortie, au moment où le sup-

plice semble prendre fin, le « *mvon* » qui s'apprête à se lever reçoit sur la tête et sur la face un mélange brûlant et malodorant où entrent en solution assez concentrée du piment et des excréments.

Après les deux épreuves décrites ci-dessus tous les candidats partent en rang et vont déposer leurs fardeaux de piquets et lianes à l'endroit où doit être construite la case du fétiche (*esam-sso*). Ils y restent sous la surveillance de quelques initiés.

Nous avons laissé l'arbre qui doit servir à la confection du « *ndjom* » à l'endroit où il est tombé après l'abatage. Toutes les cérémonies décrites ci-dessus se sont déroulées ; elles ont duré plusieurs semaines. Pendant ce temps, des initiés ont pris soin d'abriter la bille de bois abattue, avec des branchages. L'essence choisie est un bois tendre, mais il importe de ne pas la laisser sécher pour éviter un surcroît de travail aux sculpteurs.

Un matin, de très bonne heure, candidats et initiés vont chercher la bille de bois équarrie sur une face, et la transporte à l'endroit où doit s'élever l'« *esam-sso* ». Ce transport se fait en grand tapage. Un « *mvon* » se tient assis sur la bille et chante en gesticulant. Il est interdit aux femmes et aux non initiés de voir le « *ndjom* » à ce moment. Tous fuient à son approche. Un initié le précède et annonce sa venue. Tous ceux qui le portent ou l'escortent poussent des cris de chouette.

On nettoie soigneusement un emplacement au sol préalablement nivelé. Puis on élève une sorte de palissade semi-circulaire avec des feuilles de raphia. Latéralement, une petite entrée est ménagée ; derrière la palissade est le « *ndjom* ».

Au milieu, on place un grand panneau d'écorce que des artistes ornent avec soin. Ils dessinent des motifs décoratifs en plusieurs couleurs.

Derrière la palissade (*essam*), c'est la brousse. Les candidats ménagent le « *mbak-sso* » ou sentier du sso, jusqu'au marigot le plus proche. Tout près de l'« *essam* », et sur le

sentier du sso, on construit une petite hutte à double entrée en feuilles de cardamome (*ndong* ou *mvonglo*).

Un vieillard est assis dans la petite hutte. Il tient à la main une botte de petits morceaux de lianes épineuses (*eyo-fam*) et d'autres lianes (*fol-zok*, *nlong*, etc...). Les initiés, cachés de chaque côté dans la brousse, frappent à tour de bras avec des fouets armés d'épines sur les malheureux « *mvon* » qui s'avancent l'un derrière l'autre sur le sentier. L'« *asu-zoa* » qui passe le premier est au courant de ce qui va lui arriver, aussi s'éclipse-t-il dès les premiers coups.

A tour de rôle, et après avoir reçu des coups de fouets, les candidats s'accroupissent devant le vieillard qui leur présente les bottelettes de lianes diverses et qu'ils doivent identifier. (Plus tard, dans la vie, il faut qu'ils sachent choisir entre ce qui est bon et ce qui est mauvais.)

Une distribution de viande a lieu. Les initiés s'octroient les meilleurs morceaux et rentrent dans leurs villages. Les têtes et pattes des animaux reviennent aux candidats qui couchent dans l'« *essam* » une nuit, et ne regagnent leur demeure que le lendemain.

Ils évitent les sentiers fréquentés pour ne pas faire remarquer les traces de coups qu'ils ont reçus. Quand, par hasard, un « *mvon* » est questionné à ce sujet, il répond qu'il vient de la brousse et qu'il a été égratigné par des lianes épineuses.

4° « *Minsian mi-sso* » (la quête).

Le « *mfeg-sso* » arrive au village de bon matin. On lui donne un coq et une poule, des arachides et des graines de courge écrasées et préparées, de l'huile de palme et bien d'autres aliments encore pour lui servir pendant la tournée qu'il va entreprendre. Il ajoute à ces aliments certains ingrédients connus de lui seul.

Les candidats et les initiés prennent un repas en commun. On les répartit par petits groupes de 5 ou 6 ayant à leur tête un initié qui leur servira de guide. Chaque père de famille vient avec une calebasse pour avoir un peu de ce mé-

dicament de « *nsian* » préparé par le « *m/eg-sso* », à mélanger à son vin de palme.

Les petits groupes s'en vont quêter. L'initié qui le précède porte unealebasse remplie de vin de palme. Des interdictions se rapportent à cettealebasse contenant des ingrédients du « *nsian* ».

1° Le porteur ne peut pas la poser par terre avant d'être arrivé à l'endroit où il doit se coucher ;

2° Il doit veiller à ne pas la laisser vide de vin de palme ;

3° Dans laalebasse, il doit toujours y avoir un bâton qui servira à remuer le contenu au moment où le guide des initiés (*mbele-mvon*) fait la quête pour demander des richesses (car ce guide ne reste pas longtemps sans boire du vin de palme).

Les quêteurs s'arrêtent devant chaque case et demandent l'aumône. Chacun donne ce qu'il peut. A chaque arrêt, le guide boit une gorgée du contenu de saalebasse, et en souffle une partie sur la tête des « *mvon* » qui le suivent et qui portent les objets recueillis. Cette pratique porte bonheur et la quête sera fructueuse.

La tournée dure des jours et des jours.

L'organisateur du « *Sso* » parcourt le pays pour quêter. Il demande l'aumône même à ceux qui ont des enfants candidats au rite *Sso*.

Le sculpteur du « *ndjom-sso* » reste au village et ne part pas avec les quêteurs. Il sculpte les statuettes sur les indications que lui a données le « *nkâ-sso* » avant son départ. (Généralement, il s'agissait d'un homme porteur d'un fusil, de flèches ou de sagaie, chassant un python, une vipère cornue, une pintade et d'autres oiseaux.)

Il est interdit de battre le « *ngom* » (tambour) en l'absence de ce dernier.

Le « *nkâ-sso* » ne revient que 6 jours avant la fête du « *Sso* ». C'est le jour de ce retour que se règlent les palabres entre « *mvon* » candidats au milieu d'un grand tumulte.

Les candidats confessent en public ce qu'ils ont fait de répréhensible depuis leur enfance jusqu'au jour de leur admission aux épreuves du rite *sso*.

Ont-ils insulté quelqu'un ?

Refusé de rendre service ?

De faire une commission ?

Été incorrects ou irrespectueux ?

Accaparé des choses qui ne leur appartenaient pas ?

Été avares ?

Ils doivent le dire et avouer s'il y a lieu d'autres petits méfaits.

Quiconque a quelque chose à reprocher au « *mvon* » vient l'accuser publiquement. Sa famille répare ses fautes. Si le candidat a eu une enfance tapageuse, sa famille peut avoir beaucoup à payer (c'est pourquoi, autrefois, les enfants étaient plus sages !).

Il arrivait aussi que pour avoir des réparations, des accusateurs se présentaient nombreux quand il s'agissait d'un « *mvon* » de noble extraction.

Tout le produit de la quête est remis en dépôt chez le « *nká-ssó* ».

5° *Ebede-ndjom*. — *Élévation du ndjom*.

Le « *ndjom* » est terminé. La façon a demandé plusieurs semaines. La bille de bois présente sur les deux tiers de sa longueur une surface absolument plane, l'autre tiers est occupé par des statuettes.

Un matin, les initiés se rassemblent dans l'« *essam* » pour mettre le fétiche à sa place. Ils écartent les feuilles de raphia, au milieu de la façade de l'« *essam* », juste au-dessus du panneau peint, sortent le « *ndjom* » l'extrémité sculptée la première, et le disposent sur deux solides piquets fourchus à environ deux mètres au-dessus du sol. L'autre extrémité de la bille de bois repose sur la palissade. Une petite échelle construite à l'intérieur de l'« *esam* » permet d'accéder sur le « *ndjom* ».

Un cabri est attaché à un piquet au bas de la petite échelle.

Tout cela se passe au son du tambour et des tam-tam.

Une place est détroussée devant l'« *esam* ». Elle servira aux spectateurs.

Dans les hameaux d'alentour, les familles s'occupent de leurs enfants candidats au rite. D'abord, ils sont tatoués sur le dos, le long de la colonne vertébrale depuis les reins jusque sur le cou.

D'une main, à l'aide d'un petit crochet de fer très pointu, un initié, expert dans l'art de tatouer saisit la peau et la tire fortement. De l'autre main, il l'incise avec un petit styilet très tranchant. Le tatoueur travaille en commençant par le bas. Il monte graduellement vers le haut en suivant 3 lignes blanches très rapprochées, préalablement tracées à l'aide d'un éclat de bambou trempé dans du kaolin. Ces 3 lignes s'étalent en un petit éventail sur le cou. Les incisions sont faites légèrement en triangle, en suivant les lignes directrices, elles ont la forme d'un petit accent circonflexe. Fraichement exécutées, on les distingue mal sous un seul filet de sang qui coule long de l'échine. Ce tatouage dure toute la vie.

Pour prix de son effort, l'initié reçoit 2 fers de lance qu'il remet au « *nkâ-ssô* ».

Les candidats ont pris soin de confectionner un léger costume qui consiste en une mince ficelle à laquelle pendent des fibres de raphia très longues et très rapprochées. Certains s'en mettent autour du cou et des bras.

Des artistes décorent les parties nues de leur individu et spécialement leur figure avec les petites rosaces obtenues en trempant un pédoncule de feuille de parassolier dans des solutions colorées en blanc, rouge et noir.

Les « *mvon* » se coiffent d'une touffe de plumes de perroquet juchée juste sur le sommet de la tête et maintenue en place par une ficelle qui passe sous l'occiput.

L'« *asu-zoa* » se fait remaquer entre tous par le fini de son costume et de ses tatouages.

Tous les « *mvon* » se réunissent dans l'« *esam* » où les initiés vérifient leurs costumes et leurs tatouages.

Tout est prêt pour la fête. Dehors, les tam-tam font rage. La foule est venue de toutes parts y assister. Les femmes et les jeunes filles se parent de leurs plus beaux atours. Beau-

coup s'entourent la tête et la taille de lianes fraîchement cueillies.

Des initiés, danseurs réputés, dansent sur le « *ndjom* ». Les « *mvon* » viennent aussi danser à tour de rôle en public. Malheur au maladroit qui ne sait pas danser, il est hué par la foule. En revanche, celui qui danse parfaitement est acclamé, et est obligé de s'exécuter deux ou plusieurs fois. Les parents encouragent leurs enfants de la parole et du geste et distribuent des cadeaux à la foule. A eux vont les félicitations ou les critiques.

Au moment où l'« *asu-zoa* » grimpe sur le « *ndjom* », on égorge le cabri qu'on a vu attaché précédemment au pied de l'échelle dans l'« *esam* ».

Sitôt descendus, après la danse, les candidats se mêlent à la foule et continuent de danser en se bousculant les uns les autres. La fête publique ne prend fin que très tard dans la nuit.

Les « *mvon* » se démaquillent.

L'« *asu-zoa* » reste dans l'« *esam* » à partir de ce moment. Les autres « *mvon* » rentrent dans leurs villages mais ne peuvent se choucher dans leurs cases. Ils habitent désormais des abris de feuillages construits en brousse derrière leur case. Leurs parents viennent chaque jour leur apporter des vivres sans se faire voir d'eux. Il est interdit aux femmes de les voir, et réciproquement. Aussi, quand les « *mvon* » se déplacent dans le pays, ils poussent des cris, ou mieux battent le « *nkeng* », sorte d'instrument composé de deux cornets en fer battu reliés à leur base par une poignée en rotin tressé et qui rend deux sons bien différents : haut et bas, quand on le frappe avec un bâtonnet de bois volumineux mais très léger.

Mba-sso : Le sentier du sso.

Les initiés dans l'« *esam* », durant plusieurs jours, travaillent d'une façon inusitée, en grand mystère. Le pays est silencieux et comme vide d'habitants. Les femmes et les non initiés ont reçu l'ordre de quitter les hameaux et d'aller se

cache. Les « *mvon* » ont quitté leurs abris provisoires et se sont réfugiés dans les cases désertées auparavant : Ils ne doivent pas en sortir, et ignorer tout ce qui se passe dans l' « *esam* » jusqu'au jour de l' « *awu-sso* » (mort du sso).

Les initiés : 1° Débroussent un chemin assez large, qui va du fond de l' « *esam* » au marigot le plus proche. Cette opération s'appelle « *ekpae-ndjom* » ;

2° Creusent au milieu de l' « *esam* » un souterrain « *song-sso* » de 10 mètres de long, éclairé par 3 lucarnes : une aux deux extrémités d'entrée et de sortie et une au milieu. On y accède par un plan incliné. La lucarne du milieu est recouverte de feuilles de bananier, placées sur des bâtonnets. Toutes les parois et le fonds du souterrain sont garnis de gousses de poils à gratter (*a kono*) ;

3° Creusent un trou au pied du poteau qui supporte l'extrémité du « *ndjom-sso* » à l'intérieur de l' « *esam* ». Ils y disposent un tronc de bananier qui sert de récipient à une mixture de médicaments divers auxquels on ajoute du sel indigène et des bananes douces écrasées. Au piquet, on attache un gros cabri qui sera sacrifié le jour de la fête du « *sso* » ;

4° Construisent une sorte de petite case au toit à deux pans, très basse, et en garnissant l'intérieur de poils à gratter.

Awu-Sso : La mort du Sso.

Ce jour-là, de bonne heure, le matin, au son du tam-tam, les initiés vont dans la brousse chercher des petites fourmis « *ké* » enveloppées soigneusement dans des feuilles vertes de façon à former des petits paquets suspendus à des bâtonnets.

Au sujet des fourmis « *ké* », on observe ce qui suit :

1° Il interdit aux femmes de les voir ;

2° Si un homme prend d'autres fourmis, des « *fom* » par exemple, au lieu des « *ké* », il commet une très grave faute ;

3° Le bâtonnet qui supporte le paquet doit être en bois

flexible « *mbikam* » ou « *otombo* ». Il ne doit pas se casser en cours de la route ;

4° Le paquet ne doit pas se défaire ;

5° Il ne faut pas le changer d'épaule ;

6° En arrivant au village les porteurs de fourmis passent derrière les cases en dansant à la file indienne ; puis, toujours dansant, remontent la cour du village et se rangent devant l' « *esam* » où on bat le tambour (*ngom*), enfin y placent les paquets de « *ké* ».

Pendant que des initiés sont dans la forêt à la recherche des fourmis « *ké* », les candidats vont en file devant l' « *abasso* » et absorbent à tour de rôle une cuillerée d' « *avonssso* » (graisse du *so*), mélange d'huile de palme et d'ingrédients qui les aidera à supporter les épreuves qu'ils subiront dans la journée, et qui les empêchera de mourir.

Dès qu'ils ont avalé leur cuillerée d'huile, il se mettent à courir autour du village derrière les cases. Conduits par des initiés, ils se dirigent vers un marigot en marchant courbés ou à quatre pattes en grognant tels des porcs.

Ils ont pour tout vêtement quelques feuilles de bananier sèches attachées à la ceinture. Il leur est interdit de suivre des sentiers fréquentés. S'ils sont obligés de traverser une piste, ils doivent le faire en tournant quelques fois en rond, toujours en grognant comme des porcs. Ils traversent de la même façon le village du « *mkpé-ssso* ». Les initiés suivent les candidats et effacent de leur mieux les traces de leur passage pour que les femmes ne sachent pas que ce sont eux qui ont fouillé le sol à la façon des cochons. On veut donner l'impression que ce sont réellement des animaux qui ont causé des dégâts aux plantations.

Les « *mvon* » vont continuer de patauger dans un marigot situé non loin du grand « *essam* ». Cette opération s'appelle le « *nlogan-ngue* » ou pêche des porcs (des deux mots : « *nlogan* » : pêcher à la façon des femmes dans la boue avec des écuelles et « *ngué* » : porc) ; elle a deux buts :

1° De faire croire aux non initiés qu'il s'agissait réellement d'une bande de cochons, car ces animaux aiment la boue ;

2° D'enduire de boue le corps des « *mvon* » afin de diminuer l'effet des poils à gratter (*akon*).

Après cela, les « *mvon* » vont se ranger sur le sentier du sso (*mbak-sso*). On leur bouche les oreilles et la bouche avec une étoupe faite de fibres de bananier pour que les poils à gratter n'y pénètrent pas. On leur protège de la même façon les parties génitales et anales parce que si ces dernières étaient par hasard piquées elles s'abstiendraient ou refuseraient (« *ki* ») des femmes.

Les « *mvon* » se rangent sur le sentier du sso, ils tiennent à la main un penne de feuille de palmier qu'un initié rassemblera quand le moment sera venu. De cette façon on saura combien de « *mvon* » ont subi les épreuves.

*
* *

Alors commencent les grandes épreuves finales.

Un homme placé sur le fétiche souffle dans une corne d'appel au moment où l'« *asu-zoa* » se lève. Un initié, sorte de parrain, parle bas à l'« *asu-zoa* » et lui conseille de ne rien craindre et se retire. On enlève les coins tendeurs des tambours pour assourdir leur son de façon à effrayer les candidats.

Un chœur chante la mort du sso en frappant le sol du pied.

On ouvre les paquets de fourmis « *ké* ». Les « *mvon* » défilent courbés et reçoivent une pluie de fourmis sur tout le corps. Chaque candidat est accompagné d'un parrain ou conseiller dont le rôle est de l'encourager et de le protéger de son mieux.

Le parrain, à l'aide d'un petit balai de feuilles enlève les fourmis, ou plutôt fait semblant de les enlever, car s'il y mettait trop d'ardeur c'est sur lui qu'on ferait tomber les « *ké* ». Courbés et tordus sous les coups et les piqûres des fourmis, les candidats, en rampant, passent dans un petit réduit dont l'intérieur est garni de poils à gratter.

Enfin, toujours en rampant, ils se glissent dans le souter-

rain « *soñg-sso* ». Malheur à celui qui, cédant à la souffrance ou à la peur, essaie de s'échapper par la lucarne qui éclaire faiblement le souterrain : Un initié de condition servile le garde, armé d'une hachette bien tranchante, et l'assomme. Le blessé peut continuer le supplice en rentrant dans le trou. Mais, il y a quelques trente ans, les poltrons étaient tués sur place. Depuis 1907 (?), les indigènes inquiétés par l'Administration allemande avaient supprimé l'épreuve du souterrain. Mais, dans la pratique, un gourdin a remplacé la hachette.

La foule est massée à l'extérieur de l' « *esam* ». Parents et amis attendent les candidats. Ceux-ci sortent du souterrain, s'enfuient hors de l' « *esam* », la main droite levée très haut en criant : « *Tara O ! Tara O !* ». Ils passent, en courant, entre une double haie d'initiés qui les frappent légèrement avec des branchages, et vont toucher le rebord du toit de l' « *aba* », case des palabres. Puis, ils se roulent par terre, enlèvent tout ce qu'ils ont sur le corps et sont entièrement nus. Les assistants viennent les toucher de la main en disant : « Quiconque me volera... quiconque me fera du mal... sera tué par le Sso. »

Lorsque le dernier candidat vient de subir les épreuves, le « *mkpé-sso* » entouré de quelques initiés et du bon sorcier tue le cabri qui se trouve attaché au pied du fétiche. L'animal, maintenu les quatre pattes en l'air, est tué d'un seul coup de coupe-coupe qui lui tranche une épaule et la tête de façon à n'en faire qu'un seul morceau. Un coup de tam-tam annonce la mort du « *sso* ».

Les proches parents du « *mkpé-sso* » restent dans le village, les assistants se dispersent. Les « *mvon* », proches parents du « *mkpé-sso* » restent dans la case de palabres, car ils ne peuvent aller dans l' « *esam* » avec les autres.

*
* *

Le village est sale. Il ne faut pas que les femmes le voient dans cet état. Tous les « *mvon* », avant de se retirer dans l' « *esam* » le nettoient à fond. On dit qu'ils enlèvent la peau du sso (*ekop-sso*).

*
**

Pendant des semaines les « *mvon* » mènent dans l'« *esam* » une vie sur laquelle nous n'avons pas de détails très précis. Ils apprennent leurs devoirs d'hommes dans la collectivité.

Ils ne doivent pas se faire voir. Dès qu'ils apprennent qu'il y a une fête du sso dans les tribus voisines, ils s'y rendent dans le plus grand secret.

Les « *mvon* » sont nus, ils ont le corps enduit d'argile blanche et ne font pas grand'chose en dehors des petits travaux qui intéressent leur vie en commun.

Les non initiés et les femmes ne peuvent les voir manger.

Tout aliment qui a été touché par un « *mvon* » de la main ne peut être mangé par les femmes et les non initiés.

Il est interdit de les voir, se laver ou dormir.

Ils n'ont pas à saluer les femmes et les non initiés.

Tous rapports sexuels leurs sont interdits.

Il leur est interdit d'aller au village du « *mpké-sso* » le jour, et d'entrer dans les cases des femmes.

Ils ne peuvent manger des viandes d'animaux dont les pattes sont armées de griffes (chez les Etons, les « *mvon* » ne mangent pas le chien et le cabri). Partout, l'initié célibataire ne mange pas la viande du cabri.

Hors de l'essam : les « *mvon* » doivent :

1° Chaparder tout ce qu'ils trouvent et toutes les fois que l'occasion se présente. Prendre de force le bien d'autrui ;

2° Taquiner les uns et les autres, même pour le plaisir de nuire. Aussi, ne se gênent-ils pas de voler tout ce qu'ils trouvent (des aliments) et de détruire tout ce qu'ils ne peuvent emporter (calebasses, marmites et tous objets mobiliers). C'est aux habitants du pays de se garer d'eux.

Tout le produit de leurs vols est rapporté dans l'« *esam* » et profite à tous.

Ils chassent, apprennent à danser, font la fête, et doivent, en toutes circonstances, se conduire en jeunes hommes, faire l'élégant et le beau et se montrer larges en distribuant des

cadeaux. Ils se montrent d'autant plus généreux qu'ils se sont conduits comme de fieffés gredins.

Sso-ya-kui (sortie du sso).

Le « *mkpé-sso* » dit aux « *mvon* » de préparer leur sortie. Ils font des pagnes en écorce, et des sacs. Ils se coiffent de plumes, emmanchent 5 lances avec un bois blanc, préparent des coquillages d'escargots, vont à la chasse.

La veille de leur sortie, ils se réunissent : Toute la nuit ils dansent et chapardent dans les environs tout ce qu'ils trouvent.

Le matin, tous les initiés réunis préparent des mets pour les « *mvon* » et leurs parrains. Chaque « *mvon* », ainsi que chaque parrain reçoivent une ration.

Quand on est préparé, les vieux s'avancent à la file, courbés en avant, vont jusqu'à la case de palabres et en font neuf fois le tour.

Tous quittent le village et vont, durant deux jours, quêter au loin. Chacun rentre chez soi, enlève coiffure et ornements, sauf le bracelet et le petit sac.

Pendant 6 mois, les « *mvon* » portent le nom d' « *engbang* » (corbeau). Défense leur est faite de fréquenter des femmes ou de les saluer. On ne peut leur toucher la tête.

Un beau jour, ils s'enduisent tout le corps d'argile blanche. Puis, pendant une période assez longue, ils se nettoient, chaque jour, une partie de leur anatomie, en commençant par la tête, jusqu'au-dessus des mollets.

« *Mvon ya kui bâ* »

(les « *mvon* » s'enduisent de bâ, substance rouge obtenue avec du bois de « *mbé* » pilé).

On s'enduisait de bâ dans cette occasion, puis, dans la suivante :

Lorsqu'un *mvon* « *engbang* » tuait ou blessait un homme à la guerre, il cessait d'être candidat au rite sso et s'en-

duisait de bâ. Toutes les interdictions attachées à sa personne étaient levées.

Une convocation générale réunit tous les candidats. Pendant deux jours, ils nettoient l' « *essam* » puis ils s'habillent en pagnes comme tout le monde.

Le défilé des « *mvon* » fait 9 fois le tour du village puis se rend à un marigot où ils enlèvent leur costume et le suspendent aux arbres.

La pêche est interdite dans ce marigot pendant un an.

Six jours après cette cérémonie, ils peuvent avoir des rapports avec les femmes.

« *Biyome bi sso* » (signes conventionnels entre initiés).

Les initiés au rite sso, dans la vie courante, se reconnaissent entre eux et doivent s'entr'aider.

Ils portent derrière le cou un tatouage spécial. Certains objets (cornes, *mjeg-sso*, *ngom-sso*, *abék-sso* (sifflet) semblent appartenir à tous les initiés du rite sans qu'aucun d'eux puisse s'en servir à l'insu des autres et en dehors du rite. Beaucoup de signes matériels leur permettent d'avertir les autres initiés. Il n'est pas rare de voir encore aujourd'hui dans un champ des petits bâtonnets taillés (*olélé*). Ce sont des marques qui permettent à un initié de protéger sa récolte contre les erreurs des autres initiés qui seraient tentés de le voler (1).

*
* *

Tous ces rites n'ont plus lieu. Les vieillards les regrettent. Ils disent avec quelque raison que les jeunes hommes n'ont plus la force, l'adresse, le courage et la franchise des anciens. Ces épreuves maintenaient la cohésion parmi les individus des clans qui les subissaient en commun.

(1) Tribus Awu-sso — Yendjok et Essabeng — Yevol et Essel — Yekombo et Esakoe — Essel et Yembong — Yevol et Yemveng ; etc., etc...

RITE DES FEMMES.

A. — *Rite Evoto.*

Le subissent les femmes qui ont violé certains interdits. Par exemple, si elles ont commis l'inceste en couchant avec un homme de leur clan, si elles ont mangé des viandes interdites (cochon, antilope, etc...). Les coupables meurent fatalement si elles ne lavent pas leurs fautes.

Les vieilles initiées font une sorte de soupe dans laquelle entrent des grenouilles, des petits poissons, des crevettes et des petits oiseaux, des noix de palme, des arachides. Elles s'enferment la nuit dans une case avec la ou les coupables et y dansent complètement nues. A un moment donné, elles font brûler des plantes aromatiques. Puis la soupe est mangée. Ensuite, on oblige la coupable à faire le tour d'un brasier, plusieurs fois, à quatre pattes. On l'étend par terre et on lui entoure les jambes avec des feuilles de bananes brûlantes. Une matrone lui met du piment dans le vagin qu'elle enfonce à l'aide d'une banane ou d'un bâton. Son supplice dure toute la nuit.

Après quoi, elle peut dire qu'elle n'a rien fait.

B. — *Rite Mewungu.*

Les femmes s'y livrent pour porter veine à leur mari à la chasse, et pour avoir des enfants.

Elles s'enduisent le corps de poudre de bois rouge. Elles mangent de la viande d'antilope « *zib* » ; puis elles font griller un paquet contenant un serpent, une grenouille, un mille-pattes ou un gros scorpion noir.

Les cendres du paquet sont recueillies précieusement et répandues à l'entrée du village ou à un carrefour de pistes. Les femmes vont ensuite planter deux rejets de bananiers

dans un coin de brousse. Enfin, elles se débarbouillent au marigot. Tout se passe la nuit à l'abri des regards.

Le premier homme qui passe sur les cendres répandues emporte avec lui et pour lui, toutes les causes de malchance du mari, et ses femmes seront infécondes.

Titre IV. — La Vie Matérielle

CHAPITRE PREMIER

Les groupements humains.

(A) *Hameaux et Villages.*

Il n'existe pas, en pays Boulou, de grosses agglomérations. Par exemple, Nkoovos, faubourg indigène d'Ebolowa, a 560 habitants répartis en 4 hameaux ; Adoum 620 habitants et 7 hameaux ; le village de Mboabang a 37 habitants groupés ; de même Lobo en compte 62. Le long des pistes, les hameaux s'échelonnent de loin en loin au milieu de clairières de peu d'étendue. Les cases isolées sont l'exception.

L'ensemble de plusieurs hameaux, qui souvent ne sont pas sur une même terre, constitue ce que l'on nomme un « village » au point de vue administratif, c'est-à-dire une population sous le commandement d'un chef désigné par elle et reconnu par nous.

Dans les environs d'Ebolowa les villages (*jal* ; pluriel : *mal*) se suivent sur des kilomètres, la piste devient une rue large par place de 30 à 40 mètres que borde de chaque côté une rangée de cases. La cour du village (*nseñ*) est complètement désherbée et balayée.

Nous avons vu plus haut comment sont nommés les villages. L'emplacement des lieux habités n'est pas le fait du hasard, mais d'un choix minutieux, dans lequel entrent pour une large part des considérations d'ordre mystique. Si l'endroit choisi est insalubre, l'Administration ordonne qu'on

en cherche un autre, ou mieux, le désigne, d'accord avec les indigènes intéressés, assemblés. En général, les Noirs s'inclinent d'assez bon gré devant la décision prise par le Blanc, qui donne des raisons jugées plus fortes que celles que pourraient invoquer les sorciers.

Les Noirs ont tendance à vivre par petits groupes, dans des hameaux séparés, et à changer fréquemment de place. Les raisons de cette coutume sont multiples : il y a d'abord le simple goût du changement, l'esprit de liberté qui éloigne d'un chef tous ceux qui ont à se plaindre que son autorité devient gênante. Il y a surtout les influences religieuses qui poussent les habitants d'un lieu à l'abandonner lorsque trop de morts y sont déjà enterrés.

(B) *La case indigène.*

Les cases sont toutes sur le même type, rectangulaire, au toit à deux pans réguliers également inclinés. »

Les poteaux de charpente sont, en général, en bois d'*ewomen* dur et imputrescible : ils servent à plusieurs générations.

Les parois des murs et des cloisons sont en écorces (*evini*) d'arbres suivants :

Ayôs : *Triplochiton* sp.

Awom : arbre de la famille des anonacées. *Cleistopholis* sp.

Ntôm : (anonacée), *Pachyrodanthium* Stantii.

Mfôl : (?) écorce d'une belle couleur jaune.

Ebaé, eyong, njongo, nkalé, ôjobé, etc...

L'arbre étant abattu, le tronc est fendu suivant une génératrice sur une longueur de 2 mètres environ, et l'écorce est enlevée au couteau après martèlement à l'aide d'un gros maillet spécial. Les panneaux d'écorce sont ensuite séchés au soleil sur les deux faces, de manière à être aussi unis que possible.

Les écorces sont fixées sur des lattes en bambou, raphia, lesquelles sont liées aux poteaux laissés apparents à l'extérieur de la case.

Le toit est en nattes de raphia appelées « *obaé* », ou tuiles indigènes, obtenues en épinglant les uns aux autres à l'aide d'échardes et d'épines les pennes de la feuille du palmier raphia. Les « *abaé* » sont fixées aux chevrons qui sont des rachis de palmier raphia ; elles se superposent les unes aux autres tous les 10 ou 15 centimètres environ.

Disons tout de suite, puisqu'il est question des matériaux de construction, quelles sont les principales matières avec lesquelles les Noirs font des liens, tressent des cordes, des ficelles ou des fils qui leur servent dans la vie courante :

1° Le rotin « *nlong* » sert aux gros assemblages de charpente et en vannerie.

2° Le raphia « *osodé* » est employé pour les travaux fins, « *ebui* », sparterie.

3° L'*okon* (nom donné à plusieurs espèces d'une tiliacée), on emploie l'écorce de la plante brute, ou après rouissage ; l'*okôn* donne des ficelles très solides qui servent à la confection des filets de chasse (*avôt*), et des haveneaux.

4° La fibre de la gaine du bananier « *fondé-ékôn* ».

5° Les fibres d'ananas (*zek*) et de parassolier donnent le *ndes*.

6° L'« *esombo* » est un textile tiré de l'écorce d'un arbre de la famille des apocynées (« *rauwolfia macrophylla* »).

La case ne comporte pas de fenêtres. Les portes, aussi peu nombreuses que possible, ont le seuil barricadé par une plaque d'écorce de 40 à 50 cm. de hauteur, afin d'éviter l'entrée des animaux. Il y a souvent, pas toujours, deux portes par case, l'une qui donne sur la cour du village, l'autre vers les plantations et la forêt. Le toit descend assez bas devant et derrière la case. Deux petites vérandas sont ainsi ménagées.

Le Noir, par paresse, ou par nécessité, a tendance à construire des cases basses et petites dans lesquelles il faut presque se baisser pour entrer. Les Boulous sont, en général, mieux logés que les indigènes des autres tribus. L'Administration exige des villages propres, des cases spacieuses et aérées. Cette exigence est toute naturelle,

Mais l'Administration a aussi prescrit de remplacer l'écorce par le « *poto-poto* », c'est-à-dire par de l'argile crue. La raison de cette prescription m'a toujours échappé. Un chef d'une subdivision aurait, paraît-il, exigé cela de ses administrés. Un voyageur de passage ébahi par la beauté d'un village tout neuf fraîchement blanchi au kaolin, a vanté l'initiative prise, et l'ordre administratif est parti tout seul.

Les Boulous ne veulent pas du « *poto-poto* » : c'est laid et d'un entretien difficile. Ils préfèrent l'écorce à laquelle ils sont habitués.

Mais il y a des chances pour qu'ils laissent fléchir leur goût devant leur paresse. En effet, en pays Boulou, la case est entièrement construite par l'homme, tandis que chez les tribus où les cases sont en « *poto-poto* », les murs sont faits par les femmes. Conséquence imprévue d'un ordre administratif, les Boulous, s'ils adoptent le « *poto-poto* », verront une bonne partie de leur travail de construction de case incomber désormais à leurs femmes. Mais celles-ci ne se laisseront pas faire.

La construction d'une case est un travail fort long qui demande non pas une semaine d'efforts, comme l'a écrit certain auteur, mais un nombre considérable de journées d'hommes ; aussi se fait-elle par petites étapes, et par groupes.

(C) *L'aba*.

Dans les hameaux, ou dans les villages (*nlam*), on remarque toujours une case construite sur le petit côté du rectangle formé par les deux rangées de cases, dont l'axe est perpendiculaire à la direction de la piste. C'est l'« *aba* », ou case à palabres, le lieu de réunion des hommes. C'est là que se concentre toute la vie du village.

Persuadé de l'importance de l'aba, j'en ai ordonné la remise en état complète dans toutes les agglomérations. La rapidité avec laquelle mon ordre a été exécuté démontre

plus que tous les discours qu'il répondait à un besoin. L'aba était un peu délaissé et tombait en ruines, la jeunesse l'abandonnait ; la jeunesse est revenue. L'aba est pour le Noir ce qu'est pour le Blanc la salle de réunions ou de conférences, le bureau d'un journal, le cinéma...

Ajoutons que l' « *aba* » est aussi un hangar commode pour le médecin et l'Administrateur de passage.

(D) *Autres constructions du village.*

Pour protéger le bétail contre les fauves, on l'enferme la nuit dans l' « *abemba* », petite case en rondins de parassolier, de forme cubique, montée sur pilotis. Les animaux y accèdent par un plan incliné : un rondin souvent. Le soir, un enfant ou un vieillard fait rentrer les bêtes, après bien des tribulations.

Dans l' « *abemba* » les bêtes peuvent à peine se coucher tellement elles sont serrées. Le parquet en rondins disjoints, laisse passer les urines et le crottin mais cause aussi de fréquents accidents. L' « *abemba* » est à peine couvert et en saison des pluies le bétail est toujours mouillé et couvert de fange. L'indigène n'a aucune notion des soins les plus élémentaires à donner aux animaux : il n'y pense même pas.

On aperçoit entre les cases « *afongo* » de minuscules petits abris faits de branchages, de bouts de planches, et de morceaux de fer-blanc : ce sont des poulaillers. L'entrée, qu'on ferme avec une pierre plate, est à peine suffisante pour laisser passer les plus gros volatiles. Les bêtes couchent sur le sol recouvert de fientes accumulées pendant des années. Il faut imaginer un événement bizarre pour que le Noir nettoie son poulailler ou l' « *abemba* ».

Il n'est pas rare que les poules et le bétail couchent dans les cases avec les gens. Dans certains villages, des cobayes vivent en liberté dans les cases et se nourrissent comme ils peuvent des épluchures de la cuisine.

Il convient de noter que les Boulous creusent derrière leurs cases, à quelque distance, des fosses d'aisances (*éduk*)

entourées de branchages. Ces feuillées sont commodés et assez bien conçues. Elles constituent chez les indigènes un gros progrès. Les Ngumbas, voisins des Boulous, en ignorent l'usage et défèquent dans les cours d'eau.

Aujourd'hui il y a à peu près dans chaque village deux cases chapelles, lieux des prières, l'une sert de temple aux Protestants, l'autre d'église aux Catholiques. Les Protestants vivent intimement mêlés au village, tandis que les Catholiques ont une tendance trop marquée à construire des villages séparés autour de leurs catéchistes, loin des païens, tendance contre laquelle s'élève l'Administration.

Avec le développement économique du pays, nombreux sont les indigènes aisés qui habitent des cases coquettes, confortables, habitables pour les Européens.

L'ambition du Boulou est d'avoir un « *nda-yop* », c'est-à-dire une case surélevée (terre-plein ou pilotis) en bois ouvrés, couverte en tôles. La construction de ces cases dure des années. J'en connais qui sont commencées depuis 1917 et qui sont loin d'être achevées. L'Administration encourage ces initiatives. C'est, à mon avis, un tort. Car l'indigène construit une belle case pour faire « *nyanga* » pour paraître, mais n'y habite pas ; d'abord parce qu'il y a un certain nombre d'interdits en la matière, et plus simplement parce que dans ces cases à l'européenne il fait très froid la nuit, et l'indigène a l'habitude de se coucher nu. On ne peut y faire du feu sans risquer d'incendier et de noircir de fumée les beaux parquets et les cloisons d'acajou. Ce qui est important à noter, c'est qu'en général, le type des cases restant le même, les dimensions en ont été agrandies, des fenêtres et des portes ont été aménagées : là est le progrès.

Un certain souci d'aménagement et de décoration intérieure apparaît, même chez les plus pauvres. Il y a des meubles à peu près partout, dans les villages les plus reculés. A défaut d'œuvres d'art local, le Noir prend ce qu'il trouve : des images pieuses que vendent ou donnent les missions, des coupures de journaux d'Europe. On peut ob-

server dans ce domaine des rapprochements involontaires les plus inattendus.

De place en place, on aperçoit des fleurs et des parterres devant les cases, il y a là une tentative d'embellissement du paysage à encourager.

(E) *L'hygiène.*

Si les villages sont propres et à peu près bien tenus, c'est à l'Administration que les Noirs le doivent ; sans une surveillance constante, les cours seraient envahies par les herbes et même par la haute brousse. Il est assez difficile de faire comprendre aux Noirs que la santé de tous est liée à l'hygiène du village.

Les points d'eau qui sont des sources (*anjeng*, *étam*) sont à peu près tenus propres.

Les ordures ménagères (*mbuan*) sont quelquefois réunies dans une fosse (*akum*) creusée derrière la case. Le plus souvent, on les met en tas dans les touffes de bananiers.

J'ai pu, personnellement, obtenir des résultats appréciables chez les Boulous dans plus d'un domaine, mais il y a un point où j'ai échoué. Je n'ai jamais pu arriver à faire débroussailler derrière les cases (*afalak*) une bande de terrain de 5 ou 10 mètres de large. Les cultures touchent les cases : la salubrité du village en souffre, car, sous les feuillages humides des cultures hautes et basses, les moustiques et des milliers d'insectes piqueurs trouvent un milieu propice à leur développement.

Certains villages sont envahis le matin et à la tombée de la nuit par des légions de petits insectes presque microscopiques appelés « *afik* » qui rendent la vie intolérable. Les indigènes s'en préservent en allumant des petits feux qui dégagent beaucoup de fumée.

En matière d'hygiène du village et de l'habitation, j'estime qu'il ne faut rien vouloir imposer à la légère, éviter les innovations et les changements trop brusques, mais simplement améliorer ce qui existe sur place. Avec le temps, l'indigène bien guidé arrivera à une juste compréhension

•

de son intérêt, et pratiquera une hygiène suffisante, individuelle et collective. Les gros progrès déjà réalisés grâce à la collaboration de l'instituteur, du médecin, et de l'administrateur, doivent nous inciter à continuer l'œuvre commencée (1).

(1) Consulter l'Habitation indigène dans les Colonies Françaises (pour l'A. O. F. et l'A. E. F. Conférence de M. H. Labouret).

CHAPITRE II

L'alimentation.

Les Boulous sont des végétariens. Les produits d'origine végétale sont pour une large part fournis par l'agriculture, la cueillette ne donne qu'un appoint très faible. La chasse et la pêche procurent des aliments azotés, mais, ainsi que nous le verrons, comptent peu dans l'alimentation générale des Noirs. Quant à l'élevage, il ne ressemble en rien à ce que l'on désigne sous ce nom en Europe; et ne répond pas du tout au même but.

Tout ce qui se mange s'appelle « *edi'a* ».

(A) *Aliments tirés des plantes cultivées.*

1° *La banane.* — Les Boulous sont surtout des mangeurs de bananes. Il s'agit de la variété grosse-plantain « *ékon* ».

Les fruits cueillis verts sont cuits à l'eau puis écrasés dans un mortier et roulés en grosses boules « *mintuba* » qu'on recuit souvent une deuxième fois, enveloppées dans des feuilles de bananier. Ces boules servent de pain et se mangent avec les autres aliments.

La même banane mûre « *nsa* » est plus rarement consommée bouillie « *mfu'u nsa* ». Si on y ajoute un peu d'arachides écrasées on obtient le « *bômbô-ékon* » qui se présente sous forme de petits bâtons ronds.

La grosse banane mûre séchée au soleil ou au feu se conserve assez bien en petits paquets : c'est une sorte de friandise.

La banane verte séchée réduite en farine grossière donne à la cuisson une pâte qu'on appelle « *ebeba* ».

On peut consommer la banane verte ou mûre simplement rôtie sous la braise ou sous la cendre : c'est le mets des gens pressés qui ne veulent pas faire de cuisine.

2° *Le makabo* ou taro, est une aracée (*Colocasia antiquorum*) cultivée en grand pour ses tubercules. Les Boulous ne connaissaient pas cette plante, il y a seulement une quarantaine d'années. Par contre ils ont toujours consommé l'« *atu* » qui est aussi une aracée (*xantosoma*) aux feuilles d'un vert plus clair et aux pétioles bruns rougeâtres. Le tubercule, avant d'être mangé, doit subir une double cuisson, car il contient un principe qui donne d'horribles démangeaisons à la muqueuse de la bouche.

L'« *atu* » pousse spontanément et n'est presque plus consommé.

3° *Le Manioc*. — « *Mbong* » est partout cultivé. La variété manioc doux est consommée bouillie à l'eau, coupée en petits cubes. Le manioc amer doit subir une longue préparation avant d'être mangé. Les racines sont mises à rouir pendant 4 à 5 jours dans l'eau du marigot. Pendant ce temps elles perdent une partie de l'acide prussique qu'elles contiennent. Débarrassées de leurs peaux noire et blanche, pilées au mortier, enroulées dans des feuilles de « *nden* », elles deviennent les bâtons d'« *ebobolo* ». L'« *ebobolo* » est plus nourrissant que le manioc frais, car au cours de sa préparation, l'amidon se transforme en glucose. Ces bâtons de « *bibobolo* » se conservent assez bien. Ils répandent une forte odeur, particulière. On les mange cuits sous la cendre, ou cuits à l'eau.

Les racines de manioc peuvent être séchées simplement, et se conservent longtemps sous cette forme. Elles se mangent comme l'« *ebobolo* ». Depuis une époque assez récente les Boulous connaissent le « *vuvu* » ou « *fufu* » qui est de la farine de manioc roulée en grosses boules, séchées au soleil ou au feu.

Banane, makabo et manioc sont les trois principaux aliments de base. Les autres produits cités ci-dessous ne sont que des nourritures d'appoint suivant les saisons.

1° *Le riz (olès)* n'est cité que pour mémoire ; c'est une plante introduite par les Européens. Sa culture entreprise en vue du ravitaillement des Travaux du Chemin de Fer du Centre a été abandonnée à la fin de ces travaux : elle est trop difficile, et demande trop de soins. La variété de riz choisie n'était pas la bonne. Les Boulous auraient certainement continué de planter du riz de montagne qui pousse en pleine terre, en saison des pluies. Les Noirs aiment le riz et s'en procurent, quand ils le peuvent, dans les factoreries.

2° *Le maïs (fon)* partout cultivé se mange :

vert ou sec, grillé sur la braise, « *nkpwete-fôn* » ;

bouilli à l'eau « *minvôte-mifôn* » ;

les grains verts raclés au couteau, sur l'épi, légèrement assaisonnés, cuits à l'eau, « *nsô'ô-fôn* » ;

sec, cuit avec des feuilles de manioc, « *safônô* ».

Pour les vieillards édentés, on fait, avec les grains verts réduits en bouillie, de l'« *avute fon* » et surtout du « *kpwet* » qui est un mets très recherché. D'où le dicton « *Beta ngâ te dâne kpwet* » (aucun plat ne surpasse le *kpwet*).

La farine du maïs roulée dans des feuilles en bâtonnets devient le « *bombo* ».

L'« *etyese fôn* » est un plat qui ressemble un peu à la polenta italienne.

3° *L'igname* est peu cultivé en pays boulou. Il y en a de nombreuses variétés, aussi bonnes les unes que les autres. Ex. « *Andia* » (*dioscorea dumetorum*).

« *Ebole-zo'o* » ou « *zo'o* » ; « *engong* » ; « *oto* » ; « *ekoto* » ; « *nyumuk* » ; « *sabé* » ; « *ényuma* » ; « *nlum* » ou « *nlung* » ; « *enye* », etc...

Beaucoup de ces espèces sont sauvages, ou à peine cultivées. On se contente de les cueillir sur l'emplacement des anciennes plantations abandonnées « *ékôtôk* ».

Les nombreuses variétés sauvages d'ignames bulbifères « *D. bulbifera* » ne sont pas consommées par les indigènes qui les trouvent trop amères. Elles entrent dans la composition de quelques médicaments.

4° La patate « *ndua* » répandue partout est peu estimée.

II. — Les aliments gras.

1° L'arachide « *owondo* » est très cultivée. Les Boulous en font une grande consommation. Elle est mangée grillée, écrasée à la main entre deux pierres, et entre dans la composition de nombreuses préparations culinaires.

2° La courge (*ngon* : *cucumeropsis edulis*) se consomme comme l'arachide. C'est la première culture qui recouvre les grands abatis de la forêt.

3° L'huile de palme, produit de l'*Eleis guineensis*, est peu exploitée en pays Boulou. Cela vient de ce qu'il y a peu de palmiers et surtout de ce que les Boulous préfèrent de beaucoup l'arachide. Le fruit du palmier à huile « *étong* » est cuit à l'eau et écrasé.

Les indigènes mangent l'huile et la pulpe (*mbon* et *esuk*).

4° Ndo'o, graine de l'*ando'o* (*irvingia barteri*) ou manquier d'Afrique, contient beaucoup de matière grasse. Séché et réduit en pâte, il sert à faire une soupe très estimée.

Donnent aussi des huiles comestibles :

Ngalé, fruit de l'*angalé*, ayant la forme d'une noix ;

ébon, graine de l'*adjap* ou « *njabi* » (*mimusops djave*) ;

zoé, fruit de l'*azôé*.

III. — Les légumes.

Les principaux légumes sont :

1° Les jeunes feuilles de manioc accommodées avec des arachides s'appellent « *kpwem* ».

2° Les jeunes feuilles, non épanouies du macabo, qu'on appelle « *lombo* ».

3° La citrouille (*abok*) et ses bourgeons terminaux « *min-jeng* ».

4° Certaines plantes de la famille des amarantacées dont la principale porte le nom de « *foloñg* ».

5° De nombreuses variétés de solanées (*S. nigrum* Linné)

appelées généralement « *zon* » « *fili* », cultivées pour leurs feuilles et pour leurs fruits.

6° Le gombo « *etetam* » (*hibiscus esculentus*, var.) cultivé pour ses fruits gluants lorsqu'ils sont cuits.

7° L' « *esang* », « *bôbôtô-esang* », etc..., qui sont des variétés d'oseille de Guinée (*hibiscus sabdariffa*) accompagnent le poisson.

8° *Te'e* : c'est la corète potagère (*corchorus olitorius*).

Enfin, citons le chou du palmier à huile (*esong*) et les pousses (*nsong*) du sissongo, haute graminée des pays chauds, rare en pays boulou.

Aux légumes il convient d'ajouter de nombreuses variétés de champignons « *vio* » dont les Noirs sont très friands : (*eyaé*, *etok*, *ze vio*, *oto'e*, etc...).

Les légumes européens que les Boulous connaissent bien ne sont cultivés que pour les Blancs ; seuls la tomate, l'aubergine et certains haricots sont entrés dans l'alimentation indigène.

IV. — *Les condiments et épices (bityita'a).*

La nourriture des Noirs est très fade, il lui faut donc des assaisonnements variés.

a) *Le sel*. Les Noirs aiment le sel, mais en usent modérément. Il n'y a pas de sel dans le pays, La recherche de cet aliment indispensable à la vie est, paraît-il, la cause des déplacements des Noirs toujours en quête de la précieuse substance.

Autrefois, les Boulous faisaient le « *nku-élok* » ou sel d'herbes avec la cendre de certaines plantes (*mekua*, *sók*, *mengung*, etc...), bouillie décantée et séchée au feu. Aujourd'hui, on trouve du sel marin d'importation jusque dans les villages les plus reculés.

b) *Le piment*, « *ondôndô* », est ajouté à presque tous les mets.

c) Le « *ndong* », « *andong* », « *mvoŋgolo* », « *ajom* » sont des variétés de cardamomes sauvages. La graine du

« *ndong* », en particulier, est très piquante et rappelle le poivre. C'est le condiment nécessaire pour accommoder la viande du chien.

Certaines plantes comme « *osim* », « *ezima* », « *mesep* » (*ocimum sp.*), « *mvô ondepi* » sont recherchées pour leurs propriétés aromatiques.

V. — *Boissons.*

Les Boulous ne boivent que de l'eau ; l'eau des marigots, ou l'eau croupissante des mares, peu leur importe quand ils ont soif. Ils semblent peu se soucier des maladies que l'eau véhicule.

Dans les villages, la source est, en général, bien entretenue. Il est vrai que l'Administration y veille.

Tous les Noirs ont un penchant pour les boissons alcooliques. Mais, au Cameroun, l'alcool est interdit aux indigènes. Les boissons hygiéniques permises sont trop coûteuses, pour être d'un usage courant.

Il faut être riche pour pouvoir boire du vin de palme (*meyok*).

J'ai dit que les Boulous n'aiment pas grimper, aussi les palmiers, peu nombreux d'ailleurs, ne sont-ils pas saignés.

La banane fermentée dans de l'eau donne une sorte de vin « *meyo'o mékon* » vaguement alcoolisé, d'un goût douteux, dont l'usage est, d'ailleurs, peu répandu.

Beaucoup de jeunes Boulous évolués refusent les boissons alcooliques. Il n'est pas douteux que l'exemple et les conseils donnés par les Missionnaires protestants sont pour beaucoup dans cette abstention.

VI. — *Les fruits.*

Les Boulous font peu de cas des fruits. Les Blancs ont quelque difficulté à leur faire planter des arbres fruitiers. L'avocatier, l'oranger, le citronnier, le mandarinier, le corossolier, l'ananas, le bananier de Chine, l'arbre à pain,

le manguier, sont d'introduction récente. Les arbres fruitiers sauvages (*angókôn*, *ôfo*, *adjap*, *asam*, *komé*, *mvut*, *n**te*, etc...) sont peu exploités.

VII. — *Excitants et stupéfiants.*

Nos Boulous n'usent pour ainsi dire pas d'excitants et de stupéfiants.

1° Le tabac (*taa*) cultivé dans tous les hameaux, est fumé en feuilles brutes dans la pipe (*mve-taa*) par les vieillards et par les femmes d'un certain âge.

Le tabac fermenté, en feuilles, d'importation est très apprécié.

Les jeunes gens fument la cigarette des Blancs, et préfèrent les tabacs anglais. Le tabac à priser « *nson* » est mélangé à divers ingrédients auxquels on ajoute du natron que vendent les marchands haoussas.

2° La noix de kola (*abel*) est produite par un arbre de la forêt. Les Boulous la consomment fraîche. Ils achètent aussi aux Haoussas des noix qui viennent de fort loin, à raison de 3 noix pour 0 fr. 50.

3° Le chanvre indien, ou « *banga* » n'est fumé que par quelques rares détraqués dans de grosses pipes-calebasses spéciales. L'Administration punit très sévèrement l'usage du chanvre, mais il faut dire qu'elle n'a pas souvent l'occasion de le faire.

Enfin, les vieillards usent de certains excitants aphrodisiaques. La composition de ces « *biang* » varie suivant les individus. Voici une recette qui, paraît-il, est infaillible. C'est un mélange de noix de kolas pulvérisées, de sel d'herbes et de fourmis « *kam* » que l'on ne trouve que sur un arbuste, l'« *abbôé* ».

(B) *Aliments d'origine animale.*

Le Noir aime la viande. Quand il a une envie irrésistible d'en manger il dit « *me a wo'ok ozang* ». Les femmes

enceintes éprouvent souvent cette sensation spéciale. Pour- tant, il faut le dire, le Noir mange, en général, peu de viande et de poisson. Il n'est pas éleveur, peu pêcheur et chasseur. Le gibier à poils et à plumes abonde, de même que le poisson, mais la chasse et la pêche sont des occupations trop fatigantes.

I. — *L'élevage.*

Nous avons vu plus haut que, dans certains cas, le Boulou construit un « *abembe-kabat* ». C'est sa seule opération d'élevage. Le bétail (*eyem* : *biyem*) n'est abattu pour être mangé que dans des occasions exceptionnelles (repas de funérailles).

Le cheptel est une monnaie d'épargne. Nous aurons des explications à donner sur ce sujet au chapitre des contrats.

Les Boulous ne mangent pas les œufs, et ne boivent pas de lait.

II. — *La chasse.*

Tous les Boulous ne chassent pas. Quelques rares individus, par village, sont spécialisés pour la chasse, sport réservé aux hommes.

Le chasseur isolé se sert du fusil. Mais, avec la réglementation des armes au Cameroun, seuls les riches et les gros planteurs notables ont des fusils perfectionnés tirant à plombs ou à chevrotine. Il est assez difficile aux détenteurs d'armes de chasse d'obtenir des autorisations d'achat de munitions. Donc, dans cette partie de l'Afrique qui nous intéresse, le fusil ne fait pas grand tort au gibier.

Avec la sagaie l'homme s'attaque aux grosses bêtes, il chasse surtout à l'affût sur les pistes que parcourent les animaux.

Je pense que c'est avec l'arbalète que le Boulou isolé chasse le mieux. Tout ce qu'il voit est sa proie : moyen et petit gibier. Il use, pour empoisonner ses flèches, du suc

frais cueilli du *strophantus gratus* « *enaé* » qui ne pardonne pas.

J'ai vu tuer des panthères à l'aide de ce procédé.

Mais de préférence le chasseur abat des cochons, des antilopes, des singes et des reptiles. Il ne néglige rien, et il est rare qu'il rentre bredouille.

Mais la chasse étant un sport fatigant et dangereux, il vaut mieux s'y adonner en groupe qu'isolé. Il y a plusieurs modes de chasses en groupe.

1° L' « *abiôm* » ou « *abiem* » est la chasse en grand nombre avec chiens et filets. Les chiens rabattent le gibier vers un coin de forêt où sont tendus de longs filets (*avot*) au ras du sol. Le gibier arrêté sur les filets est tué à coups de sagaie ou à coups de flèches empoisonnées.

Les chiens de chasse n'ont aucun flair et n'aboient pas, mais ils sont très endurants, ils ne lâchent pas leur proie. Pour ne pas les perdre, on suspend à leur cou un gros grelot en métal ou en bois léger (*angong*). Les chiens de chasse devenus vieux sont châtrés, engraisés et mangés.

2° La chasse à courre avec chiens sans filets s'appelle « *engbwasa* » ou « *omvok* ».

3° La chasse en saison des pluies en suivant les traces des animaux porte le nom d' « *etyina* ».

En temps ordinaires, les hommes des villages tendent des pièges les plus divers en forêt.

Le piège le plus connu est la fosse « *ebe* » longue, étroite, profonde, creusée sur le passage probable des animaux. Quelquefois on place un pieu au fond de la fosse sur lequel l'animal s'empale en tombant, mais cet usage reconnu dangereux pour les hommes n'est pratiqué que très loin des lieux habités.

On prend les singes avec des pièges spéciaux (*ba'a*) les rapaces avec des lacs (*ékoé* et *olam*).

Pour les pangolins et les gros lézards varan, on confectionne des « *osap* » composés d'un tronc d'arbre horizontal sur lequel on tresse un long passage à claire-voie, voûté.

Souvent les animaux sont tués à l'aide de lourds troncs suspendus assez haut, qu'ils déclenchent eux-mêmes en pas-

sant dessous. Les enfants, dès le plus jeune âge, s'exercent dans l'art de piéger. Ils sont merveilleux d'adresse lorsqu'il s'agit de capturer des rats et des oiseaux qui abondent autour des cases et dans les plantations (en particulier l'oiseau-gendarme « *ngiaé* »).

L'usage de la glu, pour prendre les oiseaux, est peu répandu.

III. — *La Pêche.*

La pêche est surtout pratiquée par les femmes en petits groupes. Les procédés employés sont des plus variés :

L'« *Alok* ». C'est la pêche par assèchement d'une poche d'eau, à l'aide d'assiettes ou de plats creux.

S'il y a beaucoup de poissons dans un petit marigot, on barre le cours à l'aide de deux petits murs faits de mottes de boue, et on assèche l'intervalle compris entre les deux murs.

Le poisson est pris à l'aide de haveneaux ronds, puis tué ou assomé à coups de matchette. En général, il est dange-reux de le prendre à la main car il peut être armé de fortes épines dont la piqure est douloureuse et vénéneuse. La femme met le produit de sa pêche dans un petit panier en sparterie qu'elle porte sur sa hanche droite. Souvent, on attire le poisson dans les trous d'eau à l'aide d'un appât (farine de manioc).

Les hommes pêchent à l'aide de nasses grandes ou petites (*nsoñg alam, aya*) disposées dans le courant des rivières. Ils se servent aussi de lignes flottantes et d'hameçons en fer qu'ils achètent dans le commerce. Les appâts communément employés sont des vers de vase (*nson*), des œufs de fourmi « *mebenga* », des sauterelles, et des larves d'insectes de toutes sortes.

Certaines époques de l'année sont particulièrement favorables pour pêcher. Par exemple, au début de la saison des pluies, on dit que « le poisson monte » (*mekun, dok*) ; l'eau de certaines rivières est comme en ébullition tant il y a de poissons. Hommes et femmes en prennent tant qu'ils peuvent.

La pêche au poisson (*meko'o* ou *ngôm*) est partout pratiquée.

Les indigènes emploient les feuilles écrasées dans l'eau avec un appât, d'une légumineuse, le *Théphrosia*, qui s'appelle « *ndawôlô* », « *ngôm* » ou « *opiä* ». Mais d'autres poissons sont en usage, ce sont :

Des feuilles d'arbres : *eyek*, *ôyô*, *ajomo*.

Des herbes : *elok*, *mbomendik*.

Des fruits : *engong*.

Il ne semble pas que la pêche au poison cause de gros ravages parmi la faune des rivières.

La chasse et la pêche ne fournissent que peu de chose à l'alimentation. Le gibier est abondant, mais difficile à capturer. Quant au poisson, si on en croit M. Monod « la faune ichtyologique de la région forestière, à l'inverse des faunes soudanaises, si elle est pauvre souvent en individus, et surtout en individus de grande taille, est prodigieusement riche en espèces, puisqu'on les compte par centaines » (1).

Cela fait peut-être la joie du savant, mais sûrement pas l'affaire des Boulous. Le même auteur qui a étudié de très près la question de la pêche au Cameroun déclare que les indigènes sont mauvais pêcheurs, ignorants et incapables.

Le poisson ou la viande sont consommés frais, ou vaguement boucanés. On ne se soucie pas de les conserver, on a trop hâte de manger. Viandes et poissons sont en général réservés aux hommes par de nombreux interdits.

Les Boulous mangent en outre :

Des escargots, il y en a de toutes les grosseurs.

Des insectes, sauterelles (*bemba'a*, *mbu*), des termites (*si*), des larves d'abeilles et du gros coléoptère *ndinda* (*fos* ou *adum*).

Des serpents : python (*mvom*) ; vipère cornue (*akpwé*) (vieillards seulement) ; serpent vert bananier (*ayang*), les jeunes gens peuvent le manger ; et beaucoup d'autres : *ôkôm*, *elolom*, *viet*, *otujek*, *obômeso* ou *tui*, *nku-yôp*, *fo*, *nsek*, *éka'é*, *mbop*, etc...

(1) Th. Monod, *L'Industrie des Pêches au Cameroun* Tome I, page 197.

Des chenilles en très grand nombre, qui portent les noms des arbres sur lesquels elles vivent :

Chenilles	Arbres
<i>nlôn</i>	<i>elôn</i>
<i>mbiñ</i>	<i>abiñ</i>
<i>myôs</i>	<i>ayôs</i>
<i>nsé</i>	<i>asé</i>
<i>eso</i>	<i>ébéneñ</i>
<i>ôbibia</i>	<i>ésak, alep</i>
<i>nsôp</i>	<i>ésôp</i>
<i>ngombô</i>	<i>abiñ</i>
<i>éjo'otôtolô</i>	<i>étôto</i>
<i>ôbon</i>	<i>évé'é</i>
<i>zeseñ</i>	<i>aseñ</i>
<i>zelekikom</i>	<i>akom</i>
<i>éngamba</i>	<i>ajon</i>
<i>ékoa</i>	<i>étôm</i>

Les Boulous, ainsi qu'on le voit, mangent à peu près tout ce qui leur tombe sous la main ; ils ne font exception que pour certains insectes répugnants (mille-pattes : *ngon*), pour le crapaud, qui sert à composer divers poisons, et pour la viande de cheval, je ne saurais dire pourquoi.

Ils ne sont pas très délicats sur le choix de leurs aliments. Aux remarques que nous leur faisons à ce sujet, ils savent nous rétorquer que nous aussi nous mangeons des choses qui soulèvent le cœur. En particulier, ils professent un profond dégoût pour certains fromages et la morue. Ils aiment la viande faisandée et ne semblent pas être incommodés par l'odeur « qui ne se mange pas ».

Les Boulous, surtout ceux de la brousse, se nourrissent bien. Ils ne font en général qu'un seul repas copieux par jour, dans la soirée.

Le matin, de bonne heure, ils mangent quelques restes froids de la veille. Hommes et femmes ne prennent pas leurs repas ensemble. Les hommes sont servis d'abord, généralement dans leurs cases. Les femmes mangent dans la cui-

sine. Les Boulous se servent de cuillers et de fourchettes en bois ou en métal. Lorsqu'ils n'en ont pas, ils confectionnent des cuillers avec des lambeaux de feuilles de bananier ; il est rare qu'ils mangent avec leurs doigts.

Si les Noirs aujourd'hui mangent à leur faim, c'est à nous qu'ils le doivent. L'Administration les a d'abord forcés à faire des cultures vivrières sur de vastes superficies. Aujourd'hui, l'habitude est prise, il n'y a plus à leur rappeler, le moment venu, qu'ils doivent faire leurs plantations. C'est un très gros progrès.

Mais, à part l'arachide, les aliments que consomment les Boulous n'ont pas grande valeur nutritive. Le problème de l'alimentation n'est pas encore tout à fait résolu. La colonisation est d'abord une question de ventre plein. Cette affirmation, pour banale et terre à terre qu'elle puisse paraître n'est pas moins l'expression d'une vérité profonde. C'est pourquoi j'ai beaucoup insisté sur ce chapitre (1).

(1) Consulter Georges Hardy et Charles Richet fils. L'alimentation des indigènes dans les colonies françaises (en particulier l'article de M. l'Administrateur en chef Martinet, pour le Togo et le Cameroun).

CHAPITRE III

Le vêtement. — La parure.

Autrefois, les Boulous, hommes et femmes, allaient presque nus.

(A) *Les hommes* avaient un pagne d'écorce, « *óbóm* », passé entre les jambes et soutenu à la hauteur des hanches par un lien solide. Ce pagne était obtenu en martelant l'écorce de certains arbres, des ficus en particulier, à l'aide de lourds marteaux en bois très dur, ou en ivoire.

Aux bras et aux poignets, quelquefois aux jambes, ils portaient des bracelets d'ivoire, « *akom* » ; aux doigts des bagues grossières en métal.

L'habitude de s'enduire le corps avec de la poudre de bois rouge « *baa* » était générale dans tout le pays.

En guise de couvre-chef, les vieillards portaient une sorte de bonnet de coton, les adultes un bonnet en peau de panthère, rehaussé de coquillages et de plumes.

Un Boulou ne se déplaçait jamais sans sa sagaie et sans son coutelas aiguisé, bien protégé dans une gaine de peau brute ou d'écorce, garnie à l'extrémité de longs poils de singe noir et blanc, ou d'une barbe de bouc.

On peut considérer, comme faisant partie du vêtement, un sac en écorce ou en sparterie suspendu à la ceinture ou à une épaule bien serré sous le bras. Ce sac contenait les menus objets indispensables à un indigène en déplacement : des feuilles de tabac, une pipe « *abugu* », une boîte de tabac à priser, quelques noix de kola, des remèdes et des grigris divers.

N'oublions pas un chasse-mouches, fait de longues nervures de palmier, pour tuer les « *osun* » : mouche piqueuse

extrêmement tenace et qui passe pour propager la filariose « *Nnak* » (*Filaria Loa*).

(B) *Les femmes* portaient sur le pubis un cache-sexe en étoffe ou en feuilles, réduit à sa plus simple expression. Ce vêtement tenait par miracle, et n'était fixé que sur le devant à la ceinture-ficelle.

En arrière, sur les fesses, un « *ebui* », sorte de touffe en fibres de raphia extrêmement courtes, maintenu très bas sur les hanches par une ceinture composée de plusieurs rangs de verroterie « *minsanga* » de couleur bleue généralement.

Celles qui n'avaient pas d' « *ebui* » se contentaient d'une touffe de feuilles de bananier séchées.

Ce costume sommaire, que l'on peut voir encore en brousse, cache suffisamment la pudeur des femmes, et dans les situations les plus critiques pour elles, par exemple lorsqu'il s'agit d'enjamber le seuil d'une porte ou de passer par dessus une barrière, elles ont les réflexes qu'il faut. Bien prétentieux le jeune homme qui peut se vanter d'avoir saisi la vigilance d'une femme en défaut dans de pareilles occasions.

Juste au-dessus des genoux les femmes portent parfois des rangs de petites perles de couleurs.

Les épouses, choyées par leur maris, portaient au cou un énorme anneau de cuivre « *nkembé* » pesant plus d'un kilo, ou trois livres. Ce carcan était fixé une fois pour toutes, et ne pouvait plus s'enlever qu'à la mort. Dormir avec cette parure devait être un problème. Dans d'autres peuplades de l'Afrique où cette pratique existait, certains auteurs rapportent que lorsqu'on voulait le collier sans la femme, il arrivait qu'on lui coupât le cou (1).

De même, aux poignets, aux bras, au-dessus des chevilles, les femmes portaient de larges bracelets plats en cuivre « *ntsak* » qui rendaient la marche lente et pénible.

Les hommes portent les cheveux courts. Mais il n'y a pas

(1) Bruel : *l'Afrique équatoriale française*, p. 129.

un type de coiffure imposé par la coutume ou la mode : chaque individu fait ce qu'il lui plaît et se coiffe comme il l'entend.

En général, les Noirs se coupent les cheveux mutuellement : ils se servent d'un instrument tranchant quelconque : coupe-coupe, rasoir, canif, morceau de verre de bouteille, ou simplement d'une paire de ciseaux.

Seuls, les vieillards portent la barbe, et l'ornent quelquefois de quelques grosses perles bleues. Le port de la barbe est considéré comme un signe de sagesse.

Les femmes gardent leurs cheveux longs relativement et se coiffent de diverses façons. La coiffure des femmes mariées diffère de celle des jeunes filles. Deux instruments en bois sont en usage pour démêler les cheveux : un gros peigne à 5 ou 6 dents longues de 10 à 15 centimètres, muni d'une poignée, et une longue aiguille qui sert à séparer les cheveux très près de leur racine.

Une coiffure (entre bien d'autres) se compose de petites tresses plates « *mfen* » « *nty'i* » qui rayonnent du sommet du crâne en tous sens et dont les extrémités se redressent en petites cornes tout autour de la tête.

Parfois, les femmes laissent leurs cheveux voler au vent, ou bien les lient en deux touffes égales sur les oreilles. Les jeunes femmes ont l'habitude d'enrouler leurs cheveux avec des longs fils noirs, en cordelettes grosses comme un crayon. Leurs têtes offrent l'aspect d'énormes oursins. Pour plus de commodité, elles joignent les piquants ainsi formés, et les rabattent sur l'arrière de la tête.

La coiffure d'une jeune femme demande de longues heures, mais elle tient longtemps, plusieurs semaines souvent.

Les femmes âgées ne prennent aucun soin de leur chevelure.

Les femmes, pour tuer leurs poux, s'enduisent les cheveux avec un mélange d'huile de palme, de cendres et de feuilles de plusieurs plantes pulvérisées.

Les petits enfants, garçons ou filles, vont nus. Seul un

rang de perles attaché autour des reins, ou un petit collier, distingue les fillettes des garçons. Les parents rasent la tête de leurs enfants et ne laissent qu'un ou deux petits toupets au dessus du front « *asik* ». Les enfants ont souvent la tête couverte de grosses croûtes qui font croire à une gale infectée. Cette affection, très tenace, est due, paraît-il, à des troubles de l'organisme, elle disparaît avec la croissance.

Les femmes, actuellement, n'ont pas de bijoux, à part des bagues, des bracelets et des pendants d'oreilles, articles de pacotille, d'importation européenne.

Les tatouages « *ofu* » : « *mvang* » sont très nombreux et varient suivant les individus. En voici quelques-uns :

1° Un petit triangle isocèle sur chaque tempe, la pointe au coin de l'œil, la base vers l'oreille. C'est l' « *aka-mfan* », c'est-à-dire le penne de la flèche de l'arbalète dont le tatouage rappelle la forme ;

2° *mvé-ta* : la pipe ; sur les joues ;

3° *minka* (1) : (montagnes) ; lignes en sinusoides sur le front et les arcades sourcillères ;

4° *otitye* : étoile ;

5° *ngui* : corbeille ;

6° *nkaa* : gros lézard varan ;

7° *kiñg-engbwañg* ou *asëk-engbwañg* : collier du corbeau d'Afrique ; sur le cou et entre les épaules ;

8° *ewo'nkoe* : anse de panier ; sur les épaules et sur les bras.

Les femmes se font tatouer des cercles concentriques autour du nombril.

Les tatouages au trait plein et continu se font au couteau par incisions légères, jusqu'au sang. Les tatouages pointillés s'exécutent à l'aide du canif et d'un petit crochet de fer très pointu qui sert à soulever l'épiderme. Ces opérations ne sont pas douloureuses pour les Noirs.

La substance employée est, en général, un mélange de gommes de divers arbres, en particulier l' « *asa* » (*bush butter baum*), de kola, et de noir de fumée.

Les femmes Boulou ne connaissent pas le fard.

Le seul produit de beauté qui serve à la toilette aussi bien des hommes que des femmes est une huile extraite de l'amande de palme, par combustion (*mbon menyenge*). Les indigènes s'enduisent les bras et les jambes de ce produit, le soir avant de se coucher. C'est, paraît-il, excellent contre les rhumatismes.

Les Boulous, comme beaucoup de Noirs, en général, sont propres et se lavent tous les jours au marigot. C'est pour eux un véritable besoin. Ils se baignent aux heures chaudes ou à la tombée de la nuit. La plupart ne savent pas nager.

Autrefois, ils préparaient une sorte de savon avec des cendres et des corps gras dont ils disposaient. Aujourd'hui, ils se procurent du savon dans les factoreries.

Ils se frottent le corps avec une poignée de fibres extraites d'une grosse liane de la forêt, ou avec le fruit desséché d'une cucurbitacée qui a l'aspect d'une grosse éponge ovale (*luffa*).

Ils ne s'essuient pas le corps après le bain, et se séchent à l'air libre.

Les mères lavent leurs bébés, assez souvent, à l'eau tiède.

Les plus sales parmi la population sont les vieillards qui n'ont plus la force d'aller au marigot et les enfants de 5 à 12 ans déjà trop grands pour recevoir encore les soins de leurs mères et pas assez pour bien faire leurs ablutions eux-mêmes.

Les Noirs tiennent leurs dents très propres. Ils se rincent la bouche après chaque repas. Ils ne se servent d'aucun produit dentifrice, mais uniquement d'une brosse-cure-dents qui est un morceau de rotin dont l'une des extrémités est écrasée soigneusement.

Contrairement à ce que j'avais cru pendant longtemps, les Noirs n'ont pas les dents plus saines que les Blancs ; un dentiste, qui s'occupe des Noirs depuis 30 ans, m'a fait changer d'opinion ; ils souffrent de bonne heure de leurs dents, et perdent leurs molaires assez jeunes. Leurs incisives sont vraiment belles, ce sont elles que nous admirons le plus souvent. Beaucoup de Noirs, surtout les Fangs, se

liment les incisives, principalement les deux incisives supérieures.

Les Boulous sont circoncis. Il est inutile de chercher chez les Noirs l'explication de cette coutume générale ; eux-mêmes ne sauraient plus en donner. L'opération a lieu à des âges divers, mais généralement vers 7 ans. Elle se fait chez eux sans mystère, ni préparation. Je l'ai vu pratiquer en plein milieu d'un village, devant une nombreuse assistance, par des hommes munis d'instruments variés, vieux couteaux, morceau de bouteilles, et qui n'étaient pas toujours tranchants. Le patient est maintenu par trois ou quatre jeunes gens ; sitôt l'opération terminée, on le laisse gambader et hurler de douleur. C'est le circoncis qui va, derrière les cases, chercher une feuille de makobo (taro) qui doit lui servir de cache-sexe pendant plusieurs semaines, et qu'il renouvelle souvent.

Très rares sont les indigènes adultes non circoncis ; j'en ai connu pourtant. Ils sont malheureux, dès qu'on les découvre on se moque d'eux ; ils ne peuvent avoir de femmes. Il n'est pas rare qu'ils demandent aux médecins blancs de les opérer : ceux-ci y consentent toujours de bonne grâce.

Les femmes ne sont pas excisées.

* * *

Les Noirs portent parfois certaines mutilations rituelles sur lesquelles nous n'avons que très peu de renseignements. Je ne connais que celles par quoi se reconnaissent les initiés du rite « Ssô ». Elles consistent en trois petites incisions parallèles et verticales sur le cou, et un pointillé au haut de l'épine dorsale.

* * *

Tout ce qui vient d'être dit au sujet du vêtement, de la parure, des tatouages et des mutilations ne sera plus vrai dans quelques années. Sans doute il n'y aura pas besoin de

s'éloigner des grands centres pour trouver des indigènes à peu près nus, mais les Noirs et surtout les Boulous tendent à s'habiller comme les Blancs. A l'heure actuelle, les jeunes gens ont au moins une chemise, un pantalon et toujours une coiffure : les indigènes qu'on voit nue tête ne sont pas Boulous. Dans la langue, c'est le chapitre du vêtement et de la parure qui compte le plus de néologismes.

Les jeunes gens ne se font plus tatouer, ni limer les dents. Seule, à mon avis, la circoncision sera longtemps encore pratiquée.

Les Missions religieuses ont poussé les indigènes à s'habiller. Elles ont eu raison. Les variations de température, souvent considérables pendant le jour, et entre le jour et la nuit, exposent les Noirs aux affections de poitrine et aux rhumatismes, les bébés plus particulièrement que les adultes, puisqu'ils sont moins résistants et qu'ils sont nus.

Mais le port des vêtements chez les femmes leur donne un sentiment de la pudeur qu'elles n'ont jamais eu. Les relations entre les sexes sont moins franches, plus empruntées, en un mot, plus compliquées.

CHAPITRE IV

Le mobilier.

L'intérieur de la case boulou n'est pas très engageant. Tout y paraît sale et crasseux. Les parois et le toit sont recouverts d'une épaisse couche de noir de fumée qui les protège contre les attaques des insectes et qui, avec le temps, se transforme en un vernis luisant.

A une extrémité de la case, ou de la chambre, il y a l'endroit où on fait le feu entre trois pierres, ou mieux, entre trois vieilles marmites trouées, retournées à même le sol. Le feu se garde très longtemps sous la cendre, grâce à d'énormes tisons : il est rare qu'il s'éteigne. Il peut y avoir deux ou trois foyers accolés, mais pas plus.

De chaque côté du feu il y a un lit très bas, large (1 m. 50), mais court ce qui fait qu'il est à peu près carré. D'autres lits semblables peuvent être placés dans la même case contre les parois dans le sens de la longueur. Ces lits sont généralement en rondins de bambou, raphia, assemblés. Le meuble est peu confortable. Malgré la fumée, les punaises ne sont pas rares.

Au-dessus du feu, à environ un mètre, se trouve une claie « *eteñg* » en bourre de bambou ou en rotin tressé, suspendue au plafond en écorces. Ailleurs que sur le foyer, il n'y a pas de plafond. Le toit est nu.

Sur l'« *eteñg* » on place les denrées périssables qu'on veut conserver à l'abri des insectes ou des intempéries : condiments divers, sel, viande ou poisson à boucaner, etc... Le plafond sert de réserve aux quelques semences absolument nécessaires : maïs, arachides, courges, etc...

Le mobilier de la case boulou est des plus sommaires ;

mais si on le compare à celui des tribus voisines, on s'aperçoit combien les Boulous sont en avance sur elles.

L'usage des coussins et des oreillers est peu répandu. Tout ce qui supporte la tête lorsqu'on est couché s'appelle « kutu ». Les nattes « *okala* » en raphia, ou en « *nden* » (de la plante « *kon* ». *Phrynium*) sont d'usage courant. Les peaux brutes servent de nattes ou de descente de lit. Les couvertures de laine ou de coton sont d'importation européenne. Les Noirs se couchent nus et recroquevillés dans leurs couvertures.

Les sièges sont faits de troncs d'arbres sectionnés, ou de branches tri-fourchues. Parfois, à un plateau de bois, on ajoute trois pieds. Plus généralement, on s'assied sur les lits, ou sur des sortes de petits bancs construits comme les lits « *kpwa* ». Les occupants d'une case y vivent assis ou courbés, en-dessous d'une épaisse nappe de fumée qui met longtemps à sortir par les interstices du toit.

Ci-dessous, je donne une nomenclature des principaux objets et instruments dont se servent les Boulous.

a) *Pour la cuisine :*

Marmites indigènes en poterie (*viek*, *mvé*) ; petites marmites (*ôbé*), en terre également ; marmites en fonte d'importation (*ninkéne*) ; marmites dans lesquelles on garde l'eau de boisson (*nkak*).

Vases qui servent à puiser de l'eau (*kop*), tasses (*ekpwas*), cuillers (*tok*), fourchettes (*elum*).

Assiettes, plats, cuvettes (*ésoa*).

Mortier en bois plat et long, horizontal (*mbek*).

Mortier en bois creux, vertical (*ntyop*).

Pilon (*ntum*), spatule en bois pour remuer les aliments (*eben*).

Sorte de couteau en bois, analogue à un grand coupe-papier, qui sert à éplucher les bananes (*mbaé*).

Pierre plate (meule dormante) (*akok*).

Caillou rond qui sert à écraser les aliments (*ngok*) ; l'omo-plate d'un animal sert à râcler la meule plate et les mortiers pour bien les nettoyer.

Calebasses, gourdes, corbeilles, hottes, tamis, claies, séchoirs, couteaux, ces derniers sont d'importation.

Sortes d'amphores très renflées en leur milieu ; énormes paniers (*angonda*) en bourre de palmier, dans lesquelles on met en réserve l'arachide et le maïs.

L'instrument qui est le plus répandu dans la brousse, aussi loin que l'on puisse aller, et qui est devenu indispensable aux Noirs est la touque à essence ou à pétrole (*angonga*). Il sert aux usages les plus imprévus (1). Les flacons et bouteilles d'importation sont aujourd'hui d'usage courant.

b) *Instruments agricoles :*

Haches européennes et indigènes (*ôvôn*) ; petite houe en métal avec ou sans douille, fixée à un manche fourchu très court (*ebak*).

Pieu en bois durci au feu, ou renforcé par un capuchon de métal pour forer les trous et qui sert aussi de levier.

Le coupe-coupe (*fa*, *nkpwada*) indispensable dans la vie courante.

c) *Armes et engins de chasse :*

Fusil (*ngal*) ; sagaie ou lance (*akong*) ; arbalète (*mfan*) ; flèche d'arbalète (*ébaé-mfan*) ; carquois cylindrique en écorce ou en peau brute (*nkop*) ; filet de chasse (*avot*).

d) *Engins de pêche :*

Assiettes, plats et cuvettes.

Petits haveneaux ronds de 0,50 à 0,80 de diamètre, pour les crevettes et petits poissons (*tan*) ; grand haveneau rond (*tetan*).

Nasse conique en rotin ou en « *mejomo* » (*alam*).

Filet à poissons (*avote Kos*).

Epervier, employé surtout par les étrangers au pays (*mvunda*).

Lignes et cannes à pêche ; plombs et hameçons d'importation.

(1) Cf. R. Maunier, p. 150

Corbeilles de dimensions variables qui servent à la capture du poisson (*nkoé, ngôtd'ô, adua*).

e) *Nourrice et médecine :*

Courroie en peau d'antilope pour porter les enfants ; petites gourdes à lavement à long goulot percées aux deux extrémités ; cornes percées à l'extrémité pointue, et longue épine de bois, pour ventouses.

f) *Transport :*

Chaise sur brancard ; filet (ou couverture) suspendu à un bâton ; grands paniers, (ou longs paniers) pour le transport des volailles ; hottes diverses.

Pirogue (pour mémoire).

g) *Articles pour fumeurs :*

Pipe ; pipe calebasse spéciale pour le chanvre, généralement introuvable, cachée en brousse ; petit sachet, ou petite boîte en peau, pour le tabac à priser.

h) *Instruments du forgeron :*

Petite forge à double soufflet sur calebasses et double tuyau en terre cuite ; pierre plate servant d'enclume ; gros morceau de fer servant de marteau (*ngondo*) ; pinces.

i) *Eclairage :*

Les femmes travaillent le jour dans la demi-obscurité de la case. La nuit elles s'éclairent à l'aide de diverses substances :

1° « *eyam* », ou « *ekekang-melen* », sorte de bourre, résidu de la préparation de l'huile de palme.

2° « *Eyang-zam* » : fines tiges obtenues en fendant l'écorce du bambou-raphia.

3° « *Efen-ajap* », résidu de la préparation de l'huile d'ajap.

4° « *Otu* », gomme copal.

5° Les torches « *ngoe* » sont faites en « *eyang-zam* » ou en tiges sèches « *kombé* » d'une grande zingiberacée sauvage « *ajom* ».

6° La lampe-tempête à pétrole se trouve à peu près partout. Elle sert surtout dans les déplacements.

Il convient de noter que, souvent, le Noir la laisse allumée toute la nuit et qu'elle brûle jusqu'à complet épuisement du pétrole, à courte distance de son visage.

L'emploi des allumettes est partout généralisé. Exceptionnellement, quand les Noirs veulent faire du feu, ils frottent par rotation entre les deux mains un bâton pointu de bois dur, contre un bois tendre disposé horizontalement, et fixe. La chaleur produite enflamme le bois tendre et des fibres d'écorces bien sèches qui entourent le point de frottement.

On rencontre aujourd'hui à peu près partout, des tables, des chaises, des fauteuils en rotin, ou en bois, des chaises longues, des armoires, des coffrets, des étagères, de construction indigène et souvent grossière. Ainsi le voyageur européen peut-il circuler en pays boulou sans rien emporter ; il est sûr de trouver l'indispensable sur place.

Le confort a suivi le développement de la richesse des habitants. Ce qui est acquis dans ce domaine a beaucoup de chances de se conserver. Par son travail l'indigène augmentera son bien-être.

CHAPITRE V

Arts. — Jeux divers.

Les Boulous ne sont pas très artistes. Je ne pense pas qu'il y ait en eux le germe d'un sentiment élevé de l'art tel que nous l'entendons.

S'ils savent à peu près copier, ils imaginent difficilement, et il leur manque cet idéal sans quoi aucune production n'est possible. Leur éducation est à faire.

C'est un lieu commun de dire que les Noirs ne voient pas les choses du même œil que nous : la notion du beau, comme celle du bien, est toute relative. On ne peut parler de peinture à propos de quelques dessins en couleurs qui ornent les cases : pour la plupart, ils sont inspirés des images de pitié. Lorsqu'ils veulent représenter des sujets pris dans leur milieu, nous avons peine à rapprocher les dessins des modèles. Les Noirs dessinent à plat, sans perspective.

Certaines calebasses, ornées de dessins géométriques faits à l'aide de pointes rougies au feu, sont vraiment belles.

Quelques statuettes en bois blanc ou en ébène ne présentent rien de bien particulier. En général, ce sont des Blancs qui ont dirigé les efforts des artistes. Il n'est pas possible de juger de si timides débuts.

Le seul art vraiment nègre est la danse. Les Boulous, comme leurs voisins, s'y livrent corps et âme, chaque fois qu'ils en ont l'occasion. La musique et le chant qui l'accompagnent sont d'une effarante monotonie, ce qui n'empêche pas hommes et femmes de s'en bercer pendant des nuits entières, à l'époque de la pleine lune.

Danses et chants sont pour la plupart obscènes.

Les Blancs n'ont remarqué que ce caractère ; il me semble

que ce qu'il faut voir là, comme en tout, c'est l'intention. Or les Noirs sont amoraux avec ingénuité, si on peut dire. Les Missions religieuses qui veulent les empêcher de danser, supprimeront le seul moyen qu'ils ont de s'amuser.

D'ailleurs, les jeunes Boulous ne savent plus danser ; les bons danseurs sont rares ; ils sont très recherchés pour faire des exhibitions dans les villages et amuser les populations.

Le danseur est vêtu d'un pagne flottant à la ceinture. Il s'attache aux poignets, aux coudes et au haut des bras de longs mouchoirs ou des brins multicolores de raphia pour donner de l'ampleur à ses mouvements. Il porte de gros bracelets en bois blanc, légers, aux bras et aux jambes, pour scander les mesures.

Pour certaines danses, des grappes de grelots métalliques sont attachées au-dessus de la cheville. Généralement, les hommes portent un foulard autour de la tête.

Les femmes ont un costume spécial composé d'un « *ebui* » plus volumineux qu'à l'habitude, d'une ceinture et de petits bracelets formés de franges en raphia. Sur la tête, elles fixent une touffe de plumes de touraco.

L'« *ebui* » semble être l'attirail indispensable pour la danse. Même les danseuses habillées à l'européenne le portent par dessus leurs robes ou leurs jupons. Dans certains cas, il peut être réduit jusqu'à n'être plus qu'un symbole, mais il faut qu'il y en ait un. On peut même observer que dans les bals distingués elles le mettent par dessous leurs vêtements, ce qui leur fait paraître les fesses très développées.

Une étoffe ou un léger rideau de fibres de raphia est attaché très serré au-dessus des seins.

Des petits paniers en rotin finement tressés, à moitié remplis de graines dures ou de gravier, attachés aux genoux jouent le rôle de castagnettes (*mengissa*). Des chapelets de coquilles d'escargots de différentes grosseurs entourent les reins.

Il existe dans la plupart des villages boulous des envi-

rons d'Ebolowa, et à l'ouest, des associations de danseuses dites « *akumba mba* » que les Boulous ont, à une époque assez récente, copiées sur leurs voisins de la côte. Toute la société féminine, d'un ou plusieurs villages, est groupée, sous le commandement de quelques femmes d'un certain âge. Une hiérarchie et une discipline très stricte font régner l'ordre parfait dans les différentes cellules (*kapel* : mot allemand) de la société. Les différents grades institués sont ceux de l'armée. A certaines époques, la société se déplace et va danser dans les villages pour distraire les populations. Les danseuses sont nourries par les habitants et tirent profit de leurs charmes : examinées à ce point de vue, les « *Abumba mba* » ne sont ni plus ni moins que des corps constitués de prostituées, partant elles devraient être supprimées. Cependant, les sociétés « *akumba mba* » rendent de grands services à l'agriculture. Elles se chargent, moyennant un paiement fixé d'avance, de l'entretien saisonnier des cacaotières et des récoltes. A cet autre point de vue, elles méritent d'être encouragées.

Les danses boulous actuelles (*menyenge, maringa*, etc...) sont, pour la plupart, des danses du Gabon qui sont parvenues dans le pays en passant par la côte chez les Batanga. Certains chants qui les accompagnent sont en langue batanga.

Les instruments de musique :

Les Boulous n'ont pas d'instruments à vent, à part une sorte de tuyau en bois léger, percé d'un seul trou par lequel on souffle. Le musicien fait varier les sons en obstruant l'extrémité du tuyau avec la paume de la main.

Ils ne connaissent pas non plus le balafon, sorte de xylophone à touches de bois rouge sur caisse de résonance enalebasses accordées à l'aide de petits cailloux et de boules de latex. Cet instrument est pourtant très répandu chez leurs proches voisins, Fongs et Banés.

Le « *Mvet* » est l'instrument le plus en usage. Il y en a de différents modèles :

a) D'une branche de palmier raphia légèrement arquée, on prélève 4 cordes qu'on tend par le milieu à l'aide d'un petit bâtonnet marqué de 4 crans, qui sert de chevalet. Les cordes sont bien tendues et serrées à leurs extrémités par des petits anneaux de raphia. La caisse de résonance se compose d'une ou plusieursalebasses entières ou coupées.

b) Une caisse de résonance en écorce ayant la forme d'un cylindre (long. 0.50, diamètre 0.15) ou d'un parallélépipède, percée d'un trou.

A une extrémité, et faisant corps avec la caisse et solidement fixée, une tige de bois arquée percée de 8 trous également espacés, dans lesquels sont des chevilles qui tendent 8 cordes qui divergent d'un même point situé à l'autre extrémité de la caisse.

Un motif sculpté, généralement une tête d'homme, est fixé à un bout de la caisse de résonance.

On rencontre :

1° Des petits instruments en forme de cithare qui portent des noms divers : « *ndengé* », « *nsanda* », « *etyingiti* » ;

2° Un petit instrument monocorde en forme d'arc qui se joue en serrant l'arc entre ses dents, la corde vibre sous un médiateur.

Tous les instruments ci-dessus servent à l'accompagnement des contes et des histoires interminables « *mintang mimvet* » et « *bebom bemvet* », récités durant les veillées et les jours de pluie dans l'« *aba* ».

Pour danser, hommes et femmes se servent :

du chant ;

des tambours de peau grands et petits (*ngom*, *ngom so*, *ngom mbala*) qu'on frappe avec la paume de la main ou à l'aide de bâtonnets de bois légers ;

de tams-tams grands et petits (*nkul*) ;

de petites plaquettes de bois (pour les assistants seulement) ;

de tout ce qui peut faire du bruit (caisses et bidons d'essence vides).

On ne peut imaginer la facilité avec laquelle un Boulou

sait tirer parti d'un objet quelconque pour en faire un instrument de musique. Il apprend rapidement à jouer des airs sur des instruments : piston, clarinette ou guitare. Il a une prédilection marquée pour l'accordéon (*ngombi*).

En terminant, une remarque : une danse exécutée par de bons danseurs indigènes, bien costumés, est intéressante à regarder. Par contre, il n'y a rien de plus piteux que la même danse, en tenue européenne plus ou moins loqueteuse.

Jeux divers.

Dans l' « *aba* » ou sous les vérandas des cases, les hommes passent le plus clair de leur temps à jouer au « *songo* ». C'est un appareil monté sur quatre pieds courts, composé de deux bambous creux divisés en un certain nombre de compartiments dans lesquels les joueurs, au nombre de deux, font avancer des pions consistant en des graines ou des cailloux ronds gros comme des noisettes.

Certains Noirs évolués jouent aux cartes pour de l'argent ; c'est un passe-temps interdit par les textes locaux.

Les Boulous connaissent des jeux qui rappellent les dames et les dominos. Une sorte de jeu de dés assez compliqué « *abia* » comprend un assez grand nombre de figures gravées « *mvia* » sur des petites pièces de bois convexes.

Les enfants savent s'amuser à peu de frais.

Aujourd'hui leur passe-temps favori est le foot-ball ; dans les villages les plus reculés, une grosse orange ou un fruit sert de ballon.

Le jeu de « njek ». — Les enfants munis de petits arcs, et placés sur un rang, tirent des petites flèches sur un gros fruit rond de l'arbre « *anjek* » que l'un d'eux fait rouler sur le sol. Au lieu d'arcs et de flèches, ils se servent aussi de petites sagaies, ou de branches taillées en pointe.

Beaucoup de jeux d'enfants, « *ejet* », « *emvala* », n'ont pas de correspondants en Français.

L' « *ewos* », « *nyeñg* », « *obók* », sont des jeux d'adresse avec des petits cailloux ronds.

Les garçons jouent aussi à colin-maillard « *sobôsobô* », à cache-cache, à la toupie, au cerceau, aux échasses.

Les filles ne se livrent guère à des jeux bruyants et se contentent de rondes en sourdine.

Les femmes ne jouent pas ; elles ont trop à faire et n'ont pas le temps de s'amuser. Il leur arrive parfois de distraire leurs bébés et de leur chanter des berceuses fort belles par la pensée qui les inspire et l'expression donnée aux sentiments.

Autrefois, les Boulous, hommes et femmes, pratiquaient la lutte.

CHAPITRE VI

L'économie indigène.

L'économie indigène est essentiellement agricole et familiale. Dans cette société primitive, le travail est réparti entre les deux éléments de la population.

Les hommes mettent une partie de la forêt en état d'être cultivée. Leur rôle agricole consiste uniquement à abattre à la hache les arbres et à brûler les branchages desséchés ; ce sont ceux qui construisent les maisons entièrement. J'ai déjà dit plus haut que depuis que l'Administration a poussé les indigènes à construire des cases en « *poto-poto* », ce sont les femmes qui édifient les murs. La chasse de temps en temps, la pêche à l' « *alam* » ou à la ligne, quelques petits travaux domestiques peu fatigants, telles sont les occupations des hommes. C'est bien peu de chose, et c'est ce qui fait dire aux voyageurs qui voient les Boulous désœuvrés, assis dans l' « *aba* » en train de palabrer, que les nègres sont des paresseux. Ce n'est qu'en partie vrai : l'homme ne travaille pas parce qu'il n'a pas grand'chose à faire et qu'il a peu de besoins. Il n'est jamais pressé d'entreprendre et d'achever le travail commencé. A quoi bon !

Aux femmes incombent le travail des plantations, l'ensemencement, l'entretien des cultures à la houe, la récolte, la préparation et la cuisson des aliments, le transport des lourdes charges. Ce sont là des opérations longues et fatigantes.

Toutes les familles avaient le même genre de vie, se livraient aux mêmes cultures, et avaient les mêmes besoins. La circulation des richesses était pour ainsi dire nulle ; les échanges étant peu nombreux, le besoin d'une monnaie se faisait à peine sentir. La vie économique était resserrée

dans les limites étroites du village, ou mieux, du hameau.

Seule la nécessité de se procurer des femmes en payant une dot « *nsuba* » pour augmenter le groupe familial et le rendement du travail des champs, poussait le Boulou à épargner, si on peut user de ce mot à propos d'eux.

Cette épargne consistait :

1° En cheptel : moutons, chèvres, chiens ;

2° En une monnaie purement indigène : barres de fer, petits bâtonnets de fer « *bityé* », « *bikouroukou* », fers de lance « *akoñg* », ivoire ;

3° Pagnes d'importation, vieux fusils à pierre, poudre, sacs de sel, et objets divers d'importation européenne.

Elle servait presque uniquement au paiement des dots des femmes.

La venue des Européens a profondément modifié cette économie indigène restreinte. Les Blancs ont établi le portage, les prestations en nature et en argent, les grands travaux, l'impôt, notion absolument inconnue des Noirs, comme celle de service public, d'ailleurs. Avant la guerre, les Boulous payaient 10 à 15 marks d'impôt par an. Aujourd'hui, ils paient (à Elobowa) 33 francs par homme et 28 francs par femme. Pour un individu isolé, c'est peu ; pour une famille, c'est beaucoup. Dans l'impôt on comprend, la taxe d'assistance médicale indigène (5 fr.) qui donne droit à tous les soins médicaux gratuits. Les femmes ayant cinq enfants en bas-âge ne paient pas l'impôt ; cette mesure, due d'abord à l'initiative de certains chefs de Subdivision est aujourd'hui officiellement généralisée, je crois. La comparaison entre les taux de l'impôt avant et après la guerre, montre que l'augmentation est plus apparente que réelle, il faut tenir compte de la baisse de la monnaie.

33 francs c'était, il y a 5 ans à peine, 8 à 10 kgs de cacao, 35 kgs de palmiste.

Aujourd'hui, 33 francs représentent : 45 kgs de cacao, 40 kgs d'huile de palme, 120 kgs d'arachide en coque, 60 kgs d'arachides décortiquées, 12 poulets, 15 régimes de bananes, 120 kgs de macabo (taros), etc... C'est beaucoup, car il y a le portage en plus, depuis le village jusqu'au cen-

tre commercial ; et les Boulous ne sont pas si bêtes pour ne pas s'en apercevoir.

Malgré tout, l'impôt est une nécessité, et un moyen sûr d'entretenir les Noirs dans une habitude de travail.

Au temps des Allemands, le pays boulou produisait peu de chose et n'était qu'un lieu de transit pour le caoutchouc de l'Est-Cameroun, vers le port de Kribi, point d'embarquement. La mise en valeur du pays a commencé avec les Français.

Il ne s'agit pas de plantations scientifiquement établies et conduites ; mais de cultures de case, familiales. Les indigènes ont planté un peu n'importe où et n'importe comment. Ils produisent annuellement 5 à 6.000 tonnes de cacao. Le produit n'est pas excellent, mais acceptable. En passant, on peut signaler que les cultures riches (cacao, café) sont faites par les hommes, et ceci est très curieux.

Les Boulous ont connu des années de grande prospérité. Mais avec la baisse des cours des produits, ils ne savent plus très bien où ils vont. La tâche de l'Administration, qui consiste en matière d'agriculture, comme en toutes autres à éduquer les indigènes est extrêmement délicate. Il faut, usant de persuasion, arriver à faire comprendre aux indigènes que seul un excellent produit marchand s'imposera sur les marchés mondiaux à un cours raisonnable. La crise ne favorise pas du tout les efforts. Il est impossible d'expliquer à nos administrés le mécanisme des faits économiques, qui, bien souvent, échappe aux Blancs eux-mêmes.

Les Boulous ont jusqu'ici payé leurs impôts sans sourciller. Mais il ne faudrait pas que la crise dure encore ou s'accroisse. Sans quoi, tous les produits devenant choses viles, il sera impossible de les transformer en argent. Situation inquiétante, dans l'impossibilité où nous sommes de trouver un produit de substitution. Aucun danger politique n'est à craindre, car ce sont des populations paisibles et intelligentes. Mais une grande surveillance est à recommander, pour éviter l'abandon de plantations et leur en-

vahissement par la brousse, en attendant des jours meilleurs.

Le Noir n'a qu'un argument à la bouche : « Tu m'as dit de planter du cacao et que j'aurai beaucoup d'argent. Je t'ai écouté, et maintenant je n'ai rien ». Allant beaucoup plus loin, il n'hésite pas à s'imaginer que tous les Blancs (commerçants et fonctionnaires) se sont associés pour le gruger, d'autant que les produits manufacturés venus d'Europe ne baissent pas dans la même proportion que les siens. Conseils et primes ne servent pas à grand chose. Pour que nous ne perdions pas la face, il n'y a qu'une seule chance, c'est que les cours remontent.

Pour obvier aux inconvénients de la monoculture, l'Administration a poussé les indigènes vers d'autres cultures riches, le caféier notamment. Les essais entrepris sont concluants, et les prix sont satisfaisants (4 fr. le kg.). Mais l'expérience du cacao rappelle aux indigènes les caprices du prix des choses chez les Blancs, et n'est pas faite pour encourager l'extension des cultures.

L'Administration locale, pour faciliter le développement de l'agriculture, a créé des coopératives agricoles indigènes. Il y en a une par subdivision. Les statuts de ces organismes sont à peu près les mêmes pour toutes. Les fonds de la coopérative sont constitués :

1° Par une cotisation annuelle de 2 francs par imposable, homme ou femme. En principe, chacun est libre d'en faire partie ou non ; en fait, tous les indigènes paient la cotisation qui est perçue en même temps que l'impôt par les chefs de villages. Les sommes recueillies sont versées à la caisse de la Coopérative qui est gérée par un fonctionnaire européen comptable, généralement l'agent spécial.

2° Par des subventions, dons et legs.

Ces fonds servent à l'achat du matériel agricole, d'animaux reproducteurs, de produits chimiques, et d'une manière générale, à améliorer par tous les moyens la production et le bien-être chez les indigènes.

Dans l'esprit de certains hauts fonctionnaires, les coopé-

ratives auraient acheté du matériel lourd de l'industrie métropolitaine : pressoirs à huile, concasseurs à noix de palme, fours à cacao, etc... ; or, les indigènes ne veulent à aucun prix de ces machines qui sont défectueuses, et inutilisables dès que la moindre vis manque. De plus, le fonctionnement de petites usines centrales pour le traitement des produits n'est pas compatible avec le mode de travail indigène, et loin d'être un progrès, imposerait aux agriculteurs un lourd portage supplémentaire.

Les usines mobiles étaient vouées au même échec. Ce que veulent les planteurs indigènes, c'est du petit outillage : houes, coupe-coupe, sécateurs, couteaux à cacao, etc..., etc... Ces outils sont répartis dans les villages de brousse par les soins du chef de subdivision au cours de ses tournées.

Le traitement des maladies cryptogamiques du cacaoyer et du caféier se fait à l'aide d'équipes d'indigènes qui savent manier les pompes à sulfater, et qui opèrent en masse dans une région déterminée. Ces équipes sont payées par les fonds de la coopérative.

Ce sont les indigènes eux-mêmes, par l'intermédiaire des représentants des chefs et notables, élus pour un an, qui gèrent la coopérative, préparent le budget pour les achats, apurent les comptes et donnent quitus au comptable. Et, c'est en cela que la tentative qui a été couronnée de succès est intéressante à suivre.

La sécurité de notre occupation, la facilité des communications, l'exigence des besoins nouveaux, la recherche des gains rapides en vue du mariage (cette dernière cause surtout) sont les motifs pour lesquels les jeunes gens quittent leurs villages, pour aller louer leurs bras au loin dans les grands centres. Un Noir qui quitte son village pour travailler chez les Européens est perdu pour la société indigène. Il contracte des habitudes d'indépendance incompatibles avec la vie familiale dont il ne veut plus retirer que les avantages sans se soucier des charges. Ce mal n'est pas sans remède, et la crise qui a fermé les portes à beaucoup d'entreprises a eu pour heureux résultat de faire rentrer

dans leurs villages de nombreux indigènes qui s'étaient expatriés.

Aujourd'hui, les Boulous qui sont particulièrement évolués au point de vue matériel et intellectuel ne peuvent plus se contenter de vivre en économie fermée. Ils sont obligés, pour satisfaire leur goût du bien-être et du confort, de travailler, de faire du commerce, de produire et de consommer chaque jour davantage. Ils entrent ainsi petit à petit dans l'économie du monde.

Malgré ces changements profonds, le pays ne connaît pas de malheureux. Le Boulou qui veut se donner la peine de fournir un modeste effort est sûr de manger à sa faim. Combien de Blancs seraient heureux de pouvoir en dire autant ?

DEUXIÈME PARTIE

Le Droit Coutumier des Boulous

Titre I. — La Collectivité indigène

La Famille. — Le Clan. — La Tribu (1).

CHAPITRE PREMIER

La famille.

La famille « *nda bot* », base de l'organisation sociale indigène comprend, sous l'autorité d'un chef :

Une ou plusieurs épouses, et les enfants issus d'elles ;

Ses frères de même père et de même mère, célibataires ou mariés qui habitent le même hameau que lui, leurs femmes et leurs enfants ;

Ses sœurs, de même père et de même mère, célibataires, et leurs enfants, produits de leurs amours passagères ;

Les maris des femmes de la famille qui recherchent l'appui de leurs beaux-parents, ou qui leur viennent en aide et se fixent dans leur village ;

Des individus plus ou moins rattachés au chef de famille, par des liens de parenté, d'amitié ou de clientèle et les enfants issus d'eux.

La famille *étendue*, ainsi définie, est formée des descendants d'un ancêtre commun, auxquels viennent s'adjoindre, le plus souvent, des alliés par les femmes, des amis, des clients et des serviteurs.

Autrefois, les enfants des esclaves (« *ôlo*, pl. *Belo* ») fai-

(1) Voir R. Maunier : *Essais sur les groupements sociaux*, p. 32 et suivantes. *La Famille agnatique et les communautés taisibles*.

saient partie de la famille du maître. Les clients actuels ne sont, pour la plupart, que des descendants d'individus d'origine servile. Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, aujourd'hui, d'établir des distinctions entre les individus d'une même famille, d'après leur origine libre ou servile.

Les Fangs, proprement dits, proches voisins des Boulous, n'ont jamais pratiqué l'esclavage. Les auteurs sont affirmatifs sur ce point (1). Ce fait paraît une anomalie difficilement explicable, étant donné l'opinion générale des Noirs sur la matière. Les Fangs, robustes, courageux et entreprenants sont, surtout, des anarchistes qui n'admettent pas le plus simple principe de la subordination (2).

Nous avons vu plus haut que les guerres entre familles ne visaient surtout qu'un but : la capture des femmes et des jeunes filles. Les serviteurs et clients viendraient plutôt des enfants en bas-âge que les Boulous ou les Fangs captureraient en même temps que les mères au cours de leurs coups de main de village à village.

La famille s'accroissait par le fait de sa propre force, sans cesse, naturellement, et artificiellement. Sa puissance et son influence étaient proportionnelles au nombre des individus qui la composaient. Pour les faibles, elle était un lieu de refuge et d'asile. « Le besoin réciproque que le pauvre a du riche, et que le riche a du pauvre, fit les serviteurs » (3).

Dans une acception plus large, la famille, groupe social étendu, « *Mvok* », est un ensemble de foyers distincts, de ménages, au sens européen, monogames ou polygames, comprenant : pères, mères, enfants, alliés et clients, obéissant plus ou moins vaguement à un chef de famille, en général le plus âgé de tous, ou l'individu mâle le plus proche parent de l'ancêtre défunt. Ce sont les descendants

(1) D^r Cureau. Largeau.

(2) D^r Cureau.

(3) Fustel de Coulanges ; *La Cité antique*, p. 127.

d'un individu et de toutes ses femmes qui forment un « *mvok* ».

Le lien familial est le souvenir d'un lointain ancêtre commun « *esa* ou *esia* ». La famille, ainsi définie, présente certains points communs avec la « gens » du droit romain.

Le chef de famille.

Le chef de famille est, en principe, le plus âgé, mais il peut ne pas être le plus âgé. Dans ce cas, il est désigné par le chef de famille de son vivant. Ce remplaçant éventuel s'appelle le « *menyeñg* » ou « *efolo'o* ». Il n'est pas d'exemple de femme chef de famille. L'autorité est le privilège de l'homme.

Pour des raisons faciles à deviner, lorsque la désignation du successeur est faite du vivant du chef de famille, elle a lieu en une sorte de comité secret des plus âgés de la famille.

Si le choix n'est pas fait d'avance, en cas de difficultés (maladie grave, extrême vieillesse, aliénation mentale, mort subite) les anciens réunis dans l'« *aba* » désignent l'« *efolo'o* ». Le chef peut, dans certains cas, résigner ses fonctions : en particulier, s'il est trop âgé ou infirme. Il désignera son représentant, mais restera chef jusqu'à sa mort. Après sa mort, l'« *efolo'o* » sera proclamé chef par l'assemblée des anciens. Cette proclamation publique, après délibération, est extrêmement importante. Elle revêt, en quelque sorte, le caractère d'un sacre. Elle prouve qu'il n'y a pas eu usurpation, mais que l'« *efolo'o* » est bien instruit de ses devoirs envers le groupe familial, qu'il doit être considéré par tous comme le plus capable, et doit être obéi.

En fait, le successeur normal du chef de famille est son fils aîné, à défaut, son frère germain ou consanguin le plus proche.

La famille n'a pas de tatouages particuliers. Elle peut avoir une formule spéciale, qui permette à ses différents

membres de se reconnaître. Chaque membre a ses nombreux « *eki* » particuliers.

De nom de famille.

Il n'y a pas de nom de famille, il n'y a que des prénoms. Chaque individu a pourtant un nom qui peut varier au cours de son existence, suivant les circonstances.

Les parents ne semblent pas très bien préoccupés de donner un nom à l'enfant dès sa naissance. On ne veut pas attirer l'attention sur le nouveau-né, on oublie qu'il est là.

Tous les garçons sont appelés « *mbat-ngui* » (écureuils volants) pour signifier qu'ils feront parler d'eux et feront beaucoup de bruit dans le monde.

Toutes les fillettes sont « *tala-ngono* », car, devenues grandes, elles ne demeureront pas auprès de leur père. Il est peu d'appellations qui soient aussi justifiées (1).

Bien plus tard, quand il peut marcher, aller et venir seul, l'enfant reçoit un nom « *Mebatan* », ou un surnom « *atinan* » qu'il conservera le plus souvent, à moins de circonstances imprévues. Ainsi, il n'est pas rare qu'un indigène change de nom après une maladie grave, ou un événement important.

En général, le nom du fils suit celui de son père. La fille fait suivre le sien du nom de sa mère.

Exemple :

Edjoa Mvondo (nom d'homme) ; Edjoa, fils de Mvondo (père).

Medjo Mezang (nom de femme) ; Medjo, fille de Mezang (mère).

Souvent, et cette coutume varie suivant les tribus, les enfants, suivant leur numéro d'ordre, 3^e ou 6^e par exemple, quel que soit leur sexe, portent des noms choisis dans la famille de la mère. On comprend aisément qu'il y ait tant d'indigènes qui portent le même nom. Il n'y a pas de nom propre aux hommes ou aux femmes. Malgré cela, il est re-

(1) Document d'archive.

lativement facile pour qui a un peu l'habitude d'identifier un individu.

L'indigène n'aime pas circuler sous son vrai nom, et lorsqu'il s'établit loin de son pays d'origine, c'est généralement sous un nom d'emprunt.

Les domestiques, les gardes et les miliciens indigènes prennent du service sous des noms les plus fantaisistes : « Kos-boy » (sans peur) ; « Money-Fulassi » (argent français) ; « German-money » (argent allemand) ; « Mone-Pania » (se dit d'un indigène retour de Guinée Espagnole). D'autres adoptent même les noms de famille des Européens.

Pour ma part, je n'ai jamais admis cela.

Les Missions catholiques et protestantes ont introduit des prénoms chrétiens, la plupart sous une forme latinisée et ont contribué ainsi à distinguer les individus entre eux.

La femme mariée garde son nom de jeune fille qu'elle fait suivre parfois de la mention « *nga* » (femme de).

Il semble donc que cette question du nom patronymique n'ait aucune importance pour les indigènes.

L'Administration française a établi l'état-civil indigène, mais elle n'a pas tranché cette difficulté du nom patronymique.

Par exemple, il serait peut-être intéressant de savoir quel nom doit porter le fils de Michel Ndongo Akoumou et de sa femme Maria Nsia Attangana.

De même, en cas de mariage des deux indigènes précités, quel doit être le nom de l'épouse ?

Il est évident que chacune des solutions susceptibles d'être adoptées présente des avantages et des inconvénients. Devant le silence des textes, j'ai résolu le problème de la façon suivante :

- la femme prend le nom de son mari.
- l'enfant prend le nom de son père.

C'est là une véritable révolution, mais à laquelle les indigènes, même fétichistes, sont préparés depuis longtemps, car ils ont fini par se rendre compte de l'importance de l'identité des personnes. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle,

il est très rare de voir un indigène se déplacer sans pièces d'identité.

*
* *

L'autorité du chef de famille s'étend sur tous les membres du « *nda-bot* ». Elle est loin d'être absolue et est fortement tempérée par le caractère frondeur des individus qui la composent. Ce caractère frondeur qui fait le désespoir des Blancs et des notables indigènes, n'est qu'un élément d'intelligence de cette race, très préoccupée d'être menée par des maîtres sages et pondérés. Le chef est respecté et obéi parce qu'il est le plus âgé et le plus sage.

Le chef de famille ne peut être destitué. Les mécontents s'éloignent de lui, simplement. La crainte de tout, exode qui affaiblit la famille, est une garantie de sagesse. En cas de maladie grave ou d'aliénation mentale, c'est l'« *efolo'o* » qui exerce le commandement du groupe familial. L'autorité est paternelle : les mauvais traitements sont l'exception.

Un ménage peut, pour diverses raisons, se détacher de la famille primitive et aller s'installer ailleurs. Un nouveau groupe se forme qui est maître de son destin, mais il reste uni au noyau primitif dont il est issu, aussi longtemps que le souvenir de l'origine est gardé.

Les biens du groupe familial sont au chef de famille qui les administre au mieux des intérêts de tous. Sa gestion ne peut être critiquée que si elle aboutit à une diminution du patrimoine commun.

Le chef de famille a plus de devoirs envers la collectivité que de droits. Il doit veiller au maintien de l'union entre tous les membres, à la cohésion de tous les efforts, à l'enrichissement et à l'accroissement du groupe. Autrefois il veillait à la sécurité de ses gens. Rien de ce qui intéresse la famille dans son ensemble, ou seulement l'un de ses membres, ne se fait sans qu'il soit préalablement consulté. Ses avis, quelquefois discutés, ne sont rarement pas suivis, car il s'agit presque toujours de cas très graves. Qu'on en juge par quelques exemples.

Le village a subi, plusieurs fois de suite, l'incursion des panthères qui dévastent les troupeaux ; les récoltes sont peu abondantes, la sécheresse sévit ; la maladie fait des victimes, les femmes sont stériles : c'est le chef de famille qui devra rechercher la cause de ces maux, et y parer... Qu'un crime ait été commis par un membre de la famille, ou contre l'un de ses membres, c'est lui qui donnera ou exigera réparation. C'est lui, enfin, qui, d'accord avec les anciens, décidera d'abandonner un village sur lequel s'abat trop de fléaux, pour aller ailleurs choisir un emplacement meilleur.

Le chef règne sur sa famille en bon père de famille. Son autorité est plus théorique que réelle : elle est surtout morale. Il est le premier parmi tous les autres : mais tous se considèrent comme ses égaux.

Juge et arbitre de tous les différends qui s'élèvent au sein de sa famille, il est le seul représentant qualifié de la famille dans les relations avec les autres groupes familiaux. C'est un agent diplomatique de premier ordre. Son rôle est particulièrement important en matière de mariage qui n'est pas une question intéressant les individus, mais uniquement les familles.

La collectivité familiale doit à son chef respect et obéissance. C'est son intérêt bien entendu. « L'union fait la force ». Tous les travaux intéressant le groupe se font en commun, sous la surveillance et à la convocation du chef. Pendant la durée des travaux, c'est lui qui nourrit tous ceux qui y prennent part.

En temps normal, le chef reçoit une part du gibier tué sur les terres de sa famille (défense d'éléphant, cuissot de venaison, part de pêche, etc...). Si, par extraordinaire, le chef doit faire face à de fortes dépenses imprévues (réceptions, amendes ou réparations à payer au cours d'un litige), l'ensemble du groupe lui doit aide.

La famille est une. Ce qui touche un de ses membres intéresse tout le groupe : aussi le chef doit-il être renseigné aussi complètement que possible sur ce qui se passe à l'intérieur ou à l'extérieur de la famille étendue.

CHAPITRE II

Le clan et la tribu.

Un nombre variable de familles étendues composent un clan « *Ayom* ». Les caractères fondamentaux du clan ont disparu, mais il ne peut y avoir de doute sur leur existence lointaine.

Aucune trace de totem, et il n'est pas parlé de relations directes de l'individu ou du groupe d'individus avec lui.

Il est extrêmement difficile de se renseigner sur le clan. D'ailleurs les auteurs ne sont pas d'accord sur la définition à donner au mot clan, et moi-même je l'emploie, ce mot, à défaut d'autre. Starcke dit « le clan est un groupe social « assimilable à tous ceux qui reposent sur la notion de « parenté » et un peu plus loin, « sous le nom de clan, nous « comprendrons les agrégats dont la parenté ne forme pas « le lien réel » (1).

Il semble bien, qu'à l'origine, le clan se soit formé d'éléments qui n'étaient pas très liés par le sang. « Dans la famille, le lien du sang est réel, mais sans grande valeur juridique ; dans le clan, le lien est plutôt fictif, mais d'une puissance juridique étendue et indéniable » (1).

Tous les clans sont exogames.

La tribu « *Ayoñg* » comprend un nombre plus ou moins grand de familles et de clans. Dans la pratique courante, on emploie le mot race pour le mot tribu. On dit, par exemple, un indigène de race Boulou ou de race Yaoundé (2). C'est incontestablement une erreur, ou une façon défectueuse de

(1) Starcke : *La Famille primitive : ses origines et son développement*, p. 12.

(2) On dit : les Yaoundé ; c'est « les Ewondo » qu'il faut dire.

s'exprimer. Boulous et Ewondo sont des gens de même race, mais de tribus différentes. Il faut avouer qu'il est difficile de définir la tribu : il ne s'agit, en effet, que de groupes d'individus d'origines les plus diverses, sans grande unité ethnique, aux caractères somatiques variables, fixés au sol qu'ils occupent, actuellement, depuis un temps relativement court, disséminés sur des espaces immenses, ayant cependant des habitudes, des coutumes et un genre de vie semblables, un fonds de croyances et d'aspirations communes qui donne aux individus, confondus sous un même nom générique, une apparence d'homogénéité, et ne possédant, comme lien véritable, qu'un idiome commun.

Les individus appartenant au même clan peuvent appartenir à des tribus différentes. Dans ce cas, le nom de clan lui-même peut changer.

Exemples :

Yetotane (Bulu)	Etudi (Ewondo)
Yeminsen (Fong)	Yemésoun (Bané)
Ngoe (Bulu)	Ngoé (Eton-Ouest)
Ndong (Bulu)	Bizundi (Ngumba).

Font partie du clan, ceux qui naissent :

1° Des unions légitimes contractées par les individus mâles du clan ;

2° Des unions des femmes célibataires ou divorcées appartenant au clan ;

3° Ceux qui, pour des raisons ignorées, ont perdu tout souvenir de leur clan d'origine.

Nul ne peut être exclu de son clan pour quelque motif que ce soit. La femme mariée ne rompt pas les liens qui l'unissent à son clan d'origine. Des unions successives et multiples ne lèvent jamais l'interdiction qui lui est faite d'avoir un commerce même passager avec un homme de son clan.

Les esclaves ne faisaient pas partie du clan de leurs maîtres. Mais, en revanche, tous les descendants d'esclaves, sans distinction, étaient du même clan que leurs maîtres.

Les individus d'une même famille étendue, ou d'un même clan, déclarent être frères. Ils se reconnaissent à leur « *ngana* », formule brève qui évoque un ancêtre ou un fait grave auquel le clan a pris part. Le « *ngana* » de la famille est souvent le même que celui du clan, mais peut en différer.

La tribu n'a pas, ou mieux, n'a plus de « *ngana* ».

La famille peut s'éteindre mais n'est jamais dissoute. Il en est de même du clan et de la tribu.

CHAPITRE III

Le village.

Une famille vit en général groupée en un hameau. Mais plusieurs familles d'un même clan peuvent habiter un même hameau : le cas est fréquent. On rencontre aussi des villages habités par des gens de clans, et même de tribus différents.

Quoi qu'il en soit, il y a en général autant d' « *aba* » (case à palabres) qu'il y a de familles distinctes.

A l'origine, le groupe social était la famille étendue, unie autour de son chef. Les Boulous, comme beaucoup d'autres tribus de la grande forêt, n'ont pas connu d'organisation supérieure au village.

Le Docteur Cureau a étudié le village sous ses multiples aspects. C'est un être vivant qui naît, grandit et meurt. Le village était le fait de la volonté d'un homme, et c'est avec raison qu'autrefois les Allemands donnaient aux agglomérations le nom de leur chef. Aujourd'hui encore, les indigènes désignent leur village du nom de celui qui le commande.

Où vas-tu ? — Chez Essiane Ngota ! Ou bien chez Bidoung. A la mort du chef, il n'est pas rare de voir le village disparaître. L'emplacement d'un ancien village s'appelle « *elik* » : c'est un lieu hanté par les âmes de ceux qui y ont habité ; les indigènes n'y passent pas sans frayeur.

Le village groupant plusieurs familles sous l'autorité de leurs chefs, a pris une vie propre, aucun lien n'existe entre les familles que celui que crée la nécessité. Elles n'ont aucune obligation sociale les unes vis-à-vis des autres du fait de leur parenté et de leur alliance. Telle famille peut s'agréger à tel ou tel groupe social pour un temps plus ou moins

long. Le chef de la famille qui a fondé l'agglomération ie premier, jouit d'un prestige incontesté. Il devient chef de village. Ce qui n'empêche pas chaque chef de famille de commander le coin occupé par les siens.

Le clan, de même que la tribu, n'a pas de chef unique. La grande dispersion des populations est un obstacle sérieux à l'unité d'organisation politique.

Un danger menaçant une famille ou inversement, le désir d'aller ravager une terre voisine, sont les seules occasions qui ont forcé le clan — ou une partie du clan — à se grouper autour d'un chef unique pour organiser la défense ou l'attaque. La nécessité seule commandait au choix d'un chef unique pour parer à des événements graves, menaçant un clan ou plusieurs clans alliés.

Le chef était celui qui s'imposait par ses vertus, sa valeur, son courage. Certains grands chefs sont parvenus à faire reconnaître et à maintenir une réelle influence sur l'ensemble de leur clan.

Les familles et les clans vivaient isolés, souvent ils s'ignoraient : les relations entre individus étaient rares, les pistes étaient peu sûres ; les déplacements autrement qu'en groupes étaient pour ainsi dire impossibles. C'est le contact avec les Européens et la sécurité qui en découle, qui a permis aux familles d'un même clan de se connaître. Clans et tribus ont pris une conscience, très vague d'ailleurs, des liens qui les unissaient et de leur importance numérique.

*
* *

Il n'y a pas de chef de terre, mais seulement des chefs de famille.

Lorsque les premiers Blancs sont arrivés dans le pays, ils ont voulu se mettre en contact avec les chefs, les représentants qualifiés de la population : cela était tout naturel. Il est plus aisé de parler à quelques centaines d'hommes qu'à des dizaines de milliers. Ce ne sont pas les chefs de familles qui se sont présentés. Ils ignoraient les intentions des Blancs, et avaient quelques raisons de se méfier des nou-

veaux venus. Encore convient-il d'ajouter qu'ils n'avaient aucun rôle politique. La conséquence de cette abstention généralisée, c'est que ceux qui ont été reconnus comme chefs, n'étaient pas, pour la plupart, des vrais chefs, des vrais notables. Les chefs de familles n'ont reçu que le titre de « *headman* » ou de « *baevet* », de « *capitat* ». Ce sont pourtant eux, les seuls vrais chefs. En Boulou, le mot chef se traduit par « *nkoukouma* », c'est-à-dire le riche, celui qui possède. On ne conçoit pas qu'un pauvre puisse avoir la moindre autorité.

Poussant plus loin, les Blancs ont voulu trouver des chefs de clan ou de tribu, toujours en vertu de ce principe qu'il est plus facile de gouverner un état organisé que des individus isolés. Ils en ont créé, car il n'en existait pas. Ce ne sont pas toujours les plus notables qui ont reçu des commandements importants. C'est ainsi par exemple qu'un certain Ndile Nsom s'est vu attribuer par les Allemands le commandement des Fangs, alors qu'il était étranger à cette tribu. D'ailleurs, les nombreux abus dont il s'est rendu coupable ont amené sa destitution.

Redresser une erreur aussi grave est extrêmement difficile. Seul le temps peut arranger les choses. L'étude des familles permet de découvrir celles qui ont une influence réelle et c'est dans leur sein que les chefs doivent être choisis. Nos auxiliaires tout désignés sont les capitats chefs de famille et c'est sur eux que doit se baser notre politique.

Mais il ne faut pas aller trop loin. Les Boulous sont, de tempérament, frondeurs et indépendants. Tous se considèrent égaux dans la Société, tous ont les mêmes droits, et tous voudraient être chefs, c'est-à-dire posséder un « carnet » de l'Administration, leur donnant cette qualité. La nécessité nous a contraints à diminuer le nombre des Chefferies.

Les Français se sont donc trouvés devant un état de fait. Il leur était impossible de revenir en arrière. Dans un souci d'ordre et d'uniformité, nous avons créé toute une hiérarchie des chefs. Il y a des chefs de villages (3 classes), des chefs de groupements (3 classes) et de chefs supérieurs et de région. Le même texte qui établit cette hiérarchie décrit

les uniformes et réglemente le port des écussons et des galons. L'uniforme a du bon, il donne à celui qui le porte plus de dignité, et augmente son prestige aux yeux de ses ressortissants.

Toutefois, les Boulous ne se laissent pas prendre à ces petits à-côtés. Pour eux, il n'y a de chefs véritables que ceux qui, dans la société, sont des notables par leur rang social ; le chef qu'a créé l'Administration et qui n'a pas cette qualité, n'est qu'un « *zeze mot* », un homme comme un autre sans plus. Dans la subdivision d'Elobowa, chez les Boulous, il y a des chefs de villages et un chef de région, mais pas de chef de groupement.

Donc, la fonction de chef de village n'est pas coutumière. Elle est moderne et découle du contact avec les Européens.

L'institution bien dirigée est viable. Le point important est le choix judicieux des remplaçants des chefs actuels. Dans sa forme récente, la fonction de chef de village tend à devenir héréditaire. Le chef désigne quand il peut, avant sa mort, son héritier, habile à lui succéder.

La désignation du successeur peut être l'objet d'une disposition testamentaire écrite, remise au chef de subdivision. Ce point est extrêmement important. Cette désignation doit rester secrète. Si elle était divulguée, la vie du chef et celle de son successeur désigné pourraient être en péril.

A défaut du fils, ou s'il est en bas-âge, le successeur du chef de village est :

- 1° Son frère utérin.
- 2° Son frère consanguin.

Il en résulte que les fonctions de chef passent successivement de la branche aînée à la branche cadette, et inversement, d'une même famille.

Le chef est élu ou agréé par les anciens ; ou mieux, il est désigné par l'ensemble des hommes du village, réunis dans l' « *aba* ».

Le chef de village est, en général, le plus âgé, sans que l'âge confère aucun privilège. Il est normal que le commandement revienne à la famille la plus influente par la richesse

et le nombre de ses membres. Le chef, pour garder sa fonction, doit être un fin politique : il n'a pas d'ordre à donner. S'il veut commander et faire acte d'autorité l'abandon le menace. Son talent consiste à rallier la majorité à ses avis.

Le Conseil de la Communauté.

Au sein de la famille étendue fonctionne, quand le besoin s'en fait sentir, une sorte de conseil de famille (ou de village) qui comprend tous les anciens, sans qu'aucune hiérarchie existe entre eux. Quelque réduites que soient les relations collectives des familles entre elles, le cas peut se présenter où l'union de tous est nécessaire : alors l'avis de l'assemblée des Anciens de la Collectivité est exigé.

Aucune règle ne fixe l'organisation, le fonctionnement et les attributions de ce conseil dont les avis sont nécessaires et moralement obligatoires pour guider et éclairer le chef, toutes les fois qu'il s'agit de prendre des mesures graves.

Les décisions se prennent à la majorité. Mais il est extrêmement rare qu'on passe outre aux avis contraires de la minorité, surtout si cette minorité se compose d'individus réputés sages et de bon conseil. Si bien que l'on peut dire que toutes les décisions sont prises à l'unanimité.

Ce conseil est aussi, et surtout, un tribunal dont le chef serait une sorte de juge Président. Sa compétence n'est pas limitée. En fait, le juge est un arbitre toujours écouté des siens. Il règle à l'amiable toutes les questions de dot et de successions.

* * *

Aucun lien n'existait entre les divers clans d'une même tribu, exception faite pour les relations, d'ailleurs peu connues « d'awu-ssô ». De même, pour le règlement de certaines palabres intéressant des familles de clans différents, les jugements pouvaient être communs à plusieurs clans.

Les membres d'un même clan se réunissent encore périodiquement.

diquement en des endroits déterminés longtemps à l'avance, à l'issue de chaque réunion. Dans ces réunions de clan, improprement appelées réunions tribales, sont débattues les questions intéressant un clan, les clans alliés, et parfois « awu-ssô ». C'est surtout une occasion de fêtes et de réjouissances. Y participent les représentants des familles influentes, les vieillards et les adultes.

Ces réunions tribales pourront, dans l'avenir, rendre des services. Pour le moment, l'Administration locale ne doit pas les perdre de vue, elle doit essayer, au contraire, de les diriger afin d'éviter qu'elles ne deviennent les foyers d'une propagande anti-française qu'exploitent d'habiles escrocs nègres de Paris.

La tribu n'a pas de chef ni d'assemblée.

Titre II. — Les Personnes.

CHAPITRE PREMIER

Le mariage.

Toute la société indigène repose sur la famille, qui est fondée elle-même sur le mariage. Le mariage ne crée pas le foyer séparé comme chez nous, mais agrandit et renforce la famille étendue. Cette matière, la plus importante de la coutume, est la moins connue des Européens.

Le mariage indigène est un contrat, par lequel une famille se procure, pour l'un de ses membres, auprès d'une autre famille, le droit d'user d'une femme. C'est un contrat : comme une vente, un prêt, une mise en gage, etc..., mais avec certains caractères particuliers, assez difficiles à déterminer, qui font que la confusion est possible avec ces différents contrats.

Le mariage est la convention-type, génératrice de conflits nombreux et compliqués, qui font voir l'indigène sous son vrai jour (1).

I. — *La femme dans la société indigène* (2).

Il importe de savoir quelle est la situation de la femme dans la société indigène. Ce sujet a donné lieu à bien des controverses et à des appréciations les plus contradictoires. Qu'on en juge plutôt d'après le tableau suivant :

(1) Voir titre VI - I: Caractères généraux des contrats.

(2) Enquête coloniale. Y. Nicol. — G. Le Testu. — Wilbois. — J. K. Mackenzie rapports à la S. D. N.

Tout petit, l'enfant, garçon ou fille, vit accroché à sa mère et ne la quitte pour ainsi dire jamais. La femme le porte partout sur le côté ou sur le dos, à l'aide d'une sangle de peau d'antilope. Tout le monde, grands et petits, le choit, car les Noirs aiment beaucoup les enfants et les corrigent à peine. Au fur et à mesure qu'il grandit, on fait de moins en moins attention à lui. Les travaux auxquels il doit se livrer deviennent de plus en plus pénibles. Il ne reçoit aucune éducation.

Le garçon suit les hommes dans leurs occupations, la fillette, auprès de sa mère, se prépare à son rôle de ménagère et d'épouse. Elle va puiser de l'eau, chercher le bois, et les vivres aux plantations qu'elle ensemence et entretient. Elle prépare les aliments, va à la pêche. Elle est occupée tout le temps à des besognes longues, fastidieuses, mais pas particulièrement fatigantes. Elle porte les fardeaux.

Dès l'âge le plus tendre, à peine née, la fillette est l'objet de convoitises : elle subit l'homme dont elle est la servante née. Elle est harcelée de bonne heure par les jeunes gens pour qui elle est une proie d'autant plus facile, que ses parents, ses frères, son père, sa mère surtout, provoquent et favorisent ses amours dont ils tirent profit. Si elle a des enfants pendant qu'elle est encore « demoiselle », ils grossissent le nombre des membres de la famille et du clan, sa valeur en tant qu'épouse possible n'en est qu'augmentée.

Sa nombreuse famille reçoit des cadeaux et des avances de dots des prétendants sérieux et des amants de passage des autres clans, de sorte qu'au moment où elle doit être livrée à un époux, des palabres très compliquées s'élèvent entre ceux qui ont donné cadeaux et avances et ceux qui les ont reçus. En fin de compte, elle échoit à celui qui a le plus payé, à celui de qui les beaux-parents espèrent tirer le plus de profits dans l'avenir. C'est donc un homme riche, en général âgé, diminué physiquement par de multiples abus, sinon taré.

Chez son maître, la jeune fille tombe dans un milieu qu'elle ne connaît pas. Si elle est jolie, elle a des chances de devenir l'épouse préférée, la « *nkpwek* », celle qui char-

mera l'époux et ne le quittera pas, pour le servir et prévenir ses moindres désirs. Mais elle aura à subir la haine des autres co-épouses, les ordres sans réplique de la première femme « *ekomba* » qui est toujours la conseillère de l'homme, la « mère » des autres épouses, celle qui ne peut jamais être vendue ni mise en gage, mais qui n'est pas pour cela la plus aimée. La jeune favorite n'échappera pas à la vengeance de la précédente favorite qu'elle aura détrônée, à moins qu'une autre ne l'évince à son tour. Alors, elle se mettra avec les mécontentes contre la nouvelle venue. Dans le sein des familles unies en surface, que de drames secrets ! Il y a le camp des hommes et celui des femmes, toujours en hostilité inavouée et continuelle.

Le mari ne coule pas toujours des jours très heureux. Il a à craindre le poison de ses propres femmes, et il s'entoure d'innombrables précautions, pour ne pas être leur première victime.

La femme peut être prêtée ou cédée à un parent ou à un ami, par le mari. Elle n'a guère de moyen pour ne pas obéir. Si elle est inféconde, si elle a cessé de plaire, ou si elle cause trop de troubles parmi les autres femmes, on s'arrangera pour se débarrasser d'elle par un moyen violent, ou en la revendant, ou en la mettant en gage dans une famille d'un clan qui habite aussi loin que possible, de façon à ce qu'on n'ait pas à craindre son retour inopiné.

Un homme a toujours une dette à éteindre, ou un marché à conclure, il convoite toujours la possession d'autres femmes ; ses épouses sont là sous sa main, à la merci de ses caprices ou de son bon plaisir.

L'épouse n'est jamais tranquille du côté de sa propre famille, qui l'invite constamment, pour des raisons les plus futiles et toujours intéressées, à quitter le domicile conjugal pour rentrer au village de ses parents. Les deux familles, celle du mari et celle de la femme, n'ont aucune obligation l'une envers l'autre. Ils sont en continuelles palabres au sujet de la question de dot.

Divorcée, la femme est un objet embarrassant que ses

parents cherchent à placer à tout prix pour réaliser une dot. Veuve, seule, sans enfants, elle fait partie de la succession de son mari défunt. L'héritier, à qui elle échoit en partage, son propre fils le plus souvent, n'a qu'un but : la revendre au plus offrant.

Vieillesse, usée par une vie de travail, sans force, elle est un être inutile, abandonnée de tous, sans soutien, la risée des plus jeunes, qui ne connaissent pas la pitié. Elle meurt misérablement (1).

Voilà un tableau bien sombre qui devrait nous apitoyer sur le sort de la femme indigène. On est cependant obligé d'avouer que c'est, souvent, une créature peu digne d'intérêt. Avilie moralement par un long passé de servitude et de crainte, elle ne fait rien pour sortir de l'ornière où elle est enlisée. Depuis son enfance, elle est entraînée dans une vie de dissipation et de débauche, elle est la première que nous trouvons dressée contre nous dans notre œuvre d'émancipation et de relèvement moral. Inconsciemment, elle défend et renforce la coutume dans tout ce que cette coutume a d'odieux à nos yeux, contre elle. Voulons-nous attribuer son enfant à la fille-mère ? Elle nous objecte le plus souvent que ses enfants sont à sa famille. La femme a-t-elle un amant qu'elle dit aimer ? Elle ne consentira jamais à se dire son épouse tant qu'une dot, et une dot importante, n'aura pas été versée pour elle. Volage et versatile, elle ne se plaint que dans le changement, « elle crée des palabres, sépare les « ménages, brouille les frères ; elle est à la base de tous « les litiges ; sa mentalité est des plus inférieures, et l'on « pourrait croire qu'elle éprouve la plus grande jouissance « à faire le mal. Les femmes indigènes sont les êtres les « moins intéressants et les moins sympathiques » (2).

Pourtant la femme noire n'est pas dénuée d'intelligence ; elle a plus de bon sens que l'homme. Elle a de réelles qualités qui s'épanouissent surtout quand elle est mère, qualités que les hommes laissent dans l'ombre et exploitent.

(1) Voir Félix Faure : *Le Diable dans la brousse*.

(2) Le Testu : *Notes sur les coutumes Bapoumou*. p. 56-57.

Un mari passe son temps à émoustiller l'amour-propre de ses épouses pour en tirer le maximum de rendement.

II. — *Des différentes formes d'unions* (1).

Le mariage n'est l'objet d'aucune cérémonie. On ne peut guère parler de fiançailles, étant donné que la fillette peut être promise à plusieurs hommes à la fois, et que ses parents, durant plusieurs années, reçoivent des cadeaux et des avances de toutes les mains. La fille est libre de son corps, et se donne à qui lui plaît, tant qu'elle n'a pas d'époux. Il existait chez les Boulous cinq formes d'unions.

1° L' « *abom* » (fuite). C'est le rapt de la fille libre de toute union régulière chez son père, ce qui est assez rare, pour ne pas dire impossible, si on se souvient de ce qui vient d'être dit plus haut. La femme se réfugie chez l'homme qu'elle a agréé pour époux. Le chef de famille de la femme réclame la dot au chef de famille du mari, non sans avoir feint une juste colère. L'union devient définitive si le montant de la dot exigée est payé en tout ou en partie. Un copieux repas apaise le courroux du père et scelle l'accord des familles.

Dans le cas d' « *abom* », on dit que la fille choisit son compagnon. C'est en général vrai, mais pas toujours, même quand elle consent à le suivre pour vivre avec lui. La femme obéit à quiconque sait la commander, et lui imposer momentanément sa volonté.

« *Minga a ne nkot fon, e mot a bele mesong nye a di* » (la femme est un épi de maïs sec, quiconque a des dents y mord.) Un autre dicton est souvent dans la bouche des femmes : « je ne suis rien devant un homme, je suis aussi stupide qu'une poule ».

2° *Le rapt de la femme mariée*, qui n'a pas lieu chez son mari, mais à « *jang die* », c'est-à-dire à son village d'origine, où elle est allée « visiter sa mère », visite que le mari

(1) Rapport à la Société de Nations, 1922, p. 14 et suivantes.

ne peut empêcher. Si, par hasard, l'idée lui en prenait, ce serait un motif certain pour sa femme « qui ne veut pas être traitée en esclave » de déguerpir pour ne plus rentrer chez son mari.

L'époux à qui on a enlevé sa femme, va à la recherche du ravisseur, et exige le remboursement de la dot qu'il a payée pour elle. Les parents, les mères surtout, favorisent le rapt de leurs filles, car ils en tirent de gros profits. Ils perçoivent des nouvelles avances de dot, et oublient de rembourser celles qui leur ont été versées antérieurement.

Sur la même femme il y a presque toujours plusieurs dots à rembourser. J'ai eu à régler une affaire dans laquelle, par pure curiosité, j'ai convoqué les onze ex-maris vivants d'une femme encore jeune, entre qui les questions de dot n'étaient pas entièrement réglées ! Autrefois, le premier mari demandait le remboursement de la dot à la famille de la femme, et le nouveau mari versait une avance de dot à la dite famille. Aujourd'hui, les maris, l'ancien et le nouveau, ont pris l'habitude de s'entendre entre eux sans passer par l'intermédiaire des beaux-parents. Ils ont une vague certitude d'arriver à un règlement plus rapide.

A Ebolowa, l'escroquerie à la dot est très sévèrement punie par le Tribunal du premier degré : les délinquants ont une année de prison par dot perçue et non remboursée.

3° *La vente des femmes.*

4° *La mise en gage* des fillettes impubères. Se pratiquent peut-être encore exceptionnellement, mais il est extrêmement difficile de faire la preuve de ces délits.

5° *Les échanges de femmes.* Ils sont de moins en moins fréquents.

Le mariage tend, de plus en plus, à devenir le « *mfañgaluk* », c'est-à-dire le vrai mariage, qui a toujours existé dans la coutume, ce serait un peu le mariage tel que nous le concevons. La seule différence qu'il y aurait avec la forme ancienne du « *mfangaluk* », c'est qu'aujourd'hui le consentement de la fille serait pris en considération.

A côté des unions citées ci-dessus, il y avait d'autres « juxtapositions » légitimes. J'en citerai quelques-unes.

1° L'union d'un homme et d'une femme veuve qui lui est échue en partage lors de la liquidation d'une succession. Il est le « mari » de la femme, les enfants lui appartiennent.

2° En cas de meurtre, la famille du meurtrier rachetait le sang de la victime ; en général ce prix était une femme donnée à la famille de la victime « *ntaŋg-abim* » : « le prix du cadavre ».

3° L'« *edzian* » était la femme donnée en remplacement d'une femme décédée dans des circonstances suspectes au sein de sa famille d'origine, en cas de la découverte de l'« *évu* ».

Certaines unions, hors mariage, sont licites et ne constituent pas du tout l'adultère (*medzian*). Exemples :

a) Par contrat de « *mvia* » ou « *amvoé* » un homme donne à son ami l'usage exclusif d'une de ses femmes. Seules les femmes mariées pouvaient être données en « *mvia* », jamais les célibataires. Souvent le « *mvia* » est réciproque et ressemble à un échange de femmes.

Mais, la preuve que ce n'en est pas un, c'est que les enfants qui naissent en « *mvia* » appartiennent toujours au mari. La femme donnée en « *mvia* » est toujours consentante, souvent, c'est elle qui avertit son mari de son désir de vivre avec l'un de ses amis.

b) L'union libre « *dzian* » ou « *ebon-ngon* » entre jeunes gens est de pratique assez courante : les parents la voient d'un bon œil.

III. — Des conditions de validité du mariage.

La convention matrimoniale, telle qu'elle a été définie plus haut, nécessite, pour être valable, les 3 conditions suivantes :

1° Les deux conjoints doivent être de clans différents et ne pas être liés par un lien du sang à un degré quelconque, à l'infini. Toutes les unions sont exogames ;

2° Le consentement du père et de la mère, ou, à défaut, de l'oncle maternel le plus âgé. A défaut d'oncle, le consentement du frère utérin est exigé ;

3° La dot doit être payée en totalité ou en partie au père, à l'oncle « *esia-mongo* » ou au « *ndom* ». Le « *ndom* » est le frère paternel ou maternel de la femme mariée ou non. Pour recevoir la dot, il faut être nanti d'un droit spécial que l'on appelle « *nong-nsoa* ». Ces points méritent quelques développements.

(I) *Toutes les unions sont exogames.* — Je ne puis citer aucun cas d'union, même passagère, endogame. C'est un crime que punissait sévèrement la coutume. Les gens de même clan sont considérés comme parents « *abialé, avuman* » ; les jeunes gens et jeunes filles sont « *kal ba ndom* », c'est-à-dire « frères et sœurs ». La question à l'ordre du jour, chez les évolués, est celle de savoir si « *kal ba ndom* » peuvent se marier entre eux. Elle n'est pas encore résolue. On dit que ceux qui parlent de lever l'interdit de l'exogamie « *be ayi wôe awuman* » veulent tuer la parenté. Un homme peut épouser deux sœurs, mais ce cas est très rare. Il ne peut épouser une fille de la famille restreinte de sa mère à lui, et réciproquement. Par exemple : un Yenjok fils d'une Yemveng, et ses descendants, ne peuvent épouser une Yemveng.

Aujourd'hui, l'Eglise catholique interdit, sauf dispense, le mariage entre parents jusqu'au troisième degré. Je ne puis dire s'il y a déjà eu, chez les Boulous, pareille dispense ; je ne le crois pas.

(II) *Consentement du père* (il s'agit du père de la femme). — L'homme a toute liberté, mais il est rare qu'un jeune homme se marie sans le consentement de sa famille, car il a toujours besoin de l'aide de ses proches pour se procurer une dot. Le cas peut se présenter d'un homme aisé et affranchi de la coutume sur ce point, auquel cas, il fait ce qu'il veut. A aucun moment il n'est question de consulter la femme.

(III) *La dot*, « *nsuba* », c'est la condition fondamentale. Pas de dot, pas de mariage : c'est la véritable cause de

toutes les « affaires de femmes ». Il est intéressant, pour connaître la mentalité indigène, de suivre le contrat de mariage, et de se demander quelle peut-être la nature juridique de la dot.

Pour Delafosse, la dot est une compensation :

« La femme vit chez son mari, dans une autre famille ; son travail ira à son mari et à la famille de ce dernier. La famille de la femme perd donc l'usage d'un de ses membres, elle a droit à une compensation. On dit que le Noir achète sa femme ; c'est faux. Le Noir n'a pas droit de propriété sur sa femme, d'autant moins qu'elle n'appartient pas à la famille de son mari. La compensation peut être absolue en cas d'échange de femmes, ou équivalente, lorsqu'elle est en nature (animaux, objets divers, argent). La dot est une compensation, et tellement une compensation, que, lorsqu'il y a rupture de mariage, la caution est rendue » (1).

Pour M. Yves Nicol (2), au contraire, la dot est un prix, le mariage est une vente, le mari a sur sa femme le droit qu'a un propriétaire sur une chose. Je suis de l'avis de M. Nicol. A l'origine, lorsque n'existait aucune monnaie, le mariage avait lieu par voie d'échange de femmes, ces valeurs étant considérées comme à peu près identiques. Cette remarque, faite par M. Nicol chez les Bakoko, vaut pour les Boulous. Ce n'est que par la suite, qu'on échangea des femmes contre d'autres valeurs, et qu'on arriva, de nos jours à les payer presque uniquement en argent. Mais, même au début, les femmes sortaient de leurs familles pour entrer définitivement dans celles de leurs maris. Les enfants, en cas de divorce demandé par le mari (répudiation serait plus exact) restent au mari, qui n'en réclame pas moins le remboursement de la dot qu'il a versée. Sans doute, le Boulou ne dit pas qu'il achète une femme comme il achète une chèvre, mais, dans la pratique, on ne voit pas où est la différence, puisque, primitivement, un mari avait sur sa

(1) Maurice Delafosse, à son cours, *Les Noirs de l'Afrique*, p. 141.

(2) *La Tribu des Bakoko*, ch. VI, p. 155 et suivantes.

femme tous les droits d'user et d'abuser, comme d'une chose.

A propos du mariage, plus que pour les autres contrats, les indigènes aiment que les choses se fassent en secret. Les parents qui ont touché des avances multiples et reçu des cadeaux, n'iront pas le proclamer. Ceux qui ont fait les avances n'ont aucun intérêt à faire savoir à leur entourage qu'ils ont assez d'argent pour acheter une femme. Tout se passe oralement entre les familles grâce à de multiples intermédiaires : parents éloignés ou amis plus ou moins sûrs.

La convention matrimoniale n'intéresse que les deux familles en présence, et non les futurs conjoints.

Le montant de la dot, fixé en principe, est indéterminé en fait. Il est aussi élevé que possible et varie, suivant les circonstances, pendant toute la durée de l'union. Il n'est, d'ailleurs, dans l'immense majorité des cas, jamais intégralement payé. Ce qui fait dire aux hommes « on n'est jamais sûr d'être marié ! »

Les cadeaux dont bénéficient les parents de la femme font l'objet de bien des litiges, car leur valeur est toujours exagérée par le donneur qui veut toujours les incorporer dans le montant de la dot.

Autrefois, la dot se payait en marchandises qui avaient une valeur bien déterminée, convenue (ivoire, bikié, barres de fer, marmites, fusils de traite). Actuellement, dans la dot, entrent tous les objets les plus hétéroclites. Il y a presque toujours une somme d'argent, des marchandises et des animaux.

Par exemple :

653 fr. 50	1 marmite,
2 sacs de sel	1 lampe tempête
3 pagnes	1 chien européen
1 pantalon	1 chien indigène
1 paire de chaussures	5 moutons.

A propos de ces moutons, il faut toujours en déduire un ou deux, qui sont hors dot, et mangés à l'occasion du repas

où se trouvent réunies les deux familles, le jour où le mariage est conclu. La valeur des divers objets ci-dessus n'est pas estimée au moment de leur remise. Ce n'est que lorsqu'un litige naît, au sujet du mariage que le beau-père et le gendre font leurs calculs. L'évaluation, suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre, peut varier du simple au quadruple.

Le mari, ou la famille du mari, est constamment assailli par les parents de la femme, qui viennent réclamer un complément de dot, ou un cadeau. C'est pourquoi un Noir ne verse, en général, que des acomptes. Même s'il versait 10.000 francs d'un coup au lieu de 3.000 demandés par exemple, on viendrait encore le harceler. La belle-mère et le beau-père sont en tête des quémandeurs, mais il y a aussi les parents éloignés, jamais les mêmes, qui s'ignorent volontairement. Le gendre est exploité ; on le fait chanter sous menace de reprise de la femme. Cela arrive souvent au moment d'une grossesse, ou d'un accouchement qui a lieu, en général, dans la famille de la femme. Les missionnaires catholiques essayent de réagir contre cette coutume de l'accouchement au village de la mère de la femme ; c'est la belle-mère qui doit venir au village de son gendre assister à l'accouchement de sa fille. C'est, évidemment, un gros progrès.

Un indigène qui a des revenus fixes (un fonctionnaire ou un cuisinier par exemple) est positivement ruiné par ses beaux-parents. C'est ce qui motive souvent des demandes de déplacements, et les cessations d'emplois. Le gendre doit donner ce qu'on lui demande, s'il ne veut pas voir s'envoler sa fidèle épouse.

Le mari lui, réclame rarement, mais si la femme est inféconde ou malade ou paresseuse, si elle meurt, il se croit lésé et demande le remboursement de tout ou partie de la dot. Il a plus rarement gain de cause.

La femme que l'on marie, que l'on vend, n'est pas toujours désignée. Elle pouvait n'être pas encore née. Si elle est désignée, elle peut changer en cas de maladie grave, ou de mort, ou pour toute autre cause connue des parents seuls.

Sa volonté, ses goûts personnels, n'entrent pas en ligne de compte. Consulter une femme ? On n'a pas idée de cela !

Le mari, ou plutôt l'homme de qui dépendra la femme, peut ne pas être déterminé non plus. Un individu peut se procurer une femme pour lui-même ou pour l'un de ses fils, ou l'un de ses frères. Mais elle peut être attribuée à tel ou tel des parents de celui qui a payé la dot.

Il y a à noter ici que celui qui a payé la dot, même s'il n'use pas de la femme, considère qu'il a un droit sur elle. En particulier, parlant d'elle, il dira « ma femme », les enfants sont « ses enfants ». Souvent, un frère aîné ou un ami qui a payé une épouse à un parent, ou a un client, émet la prétention d'avoir éternellement à son service le couple et les enfants qui en naissent. Dès que le couple veut aller ailleurs, celui qui a avancé la dot s'y oppose et réclame « sa femme et ses enfants », ou la dot versée il y a plusieurs lustres. Le vrai mari, généralement insolvable, proteste. Il peut arriver qu'une femme passe entre les mains de plusieurs membres de la même famille suivant les convenances d'un chacun ; la femme peut alors y trouver son compte, ses goûts et ses préférences peuvent être satisfaits, et cette forme particulière de la polyandrie a au moins l'avantage de maintenir la paix dans les familles.

La coutume, ainsi que nous le verrons, ne prévoit pas la déclaration d'absence. La femme dont le mari est au loin est remise à un frère de l'absent, ou accaparée par l'un des frères, et doit vivre avec lui, à moins qu'elle choisisse un remplaçant pour lequel elle a un certain penchant, parmi les membres de la famille de son mari : tous les enfants qui naissent appartiennent au mari absent.

IV. — *Droits et devoirs respectifs des époux.*

(A) *Devoirs du mari :*

Le mari doit :

1° Construire et entretenir une case à chacune de ses

épouses, ou leur donner à chacune une ou deux chambres d'une même case ;

2° Leur fournir des vêtements convenables, des ustensiles de ménage, et des instruments de culture (marmite, coupe-coupe, houe indigène, etc...).

En réalité, ce sont les femmes qui produisent dans la famille ; l'argent retiré de la vente des récoltes et du croît des animaux revient à l'homme, et c'est avec cet argent qu'il achète les menus objets nécessaires aux femmes. Tout l'art d'un mari consiste à ne pas oublier ses épouses et à leur faire croire, en revenant de la ville, qu'il a pensé à elles.

3° Débrousser chaque année une portion suffisante de terrain. Le rôle du mari consiste à abattre les gros arbres et à brûler les abatis. La femme fait tout le reste.

4° Partager entre ses épouses la viande de chasse et le produit de la pêche. Ceci est tout à fait amusant, car, ainsi que nous l'avons vu, la plupart des bonnes viandes sont interdites aux femmes. Toutefois, la chair de quelques animaux que l'on capture rarement « *mviëñg, mvin* », etc..., leur est permise. D'autre part, ce sont les femmes qui pêchent.

5° Partager également ses nuits entre ses femmes. Chaque épouse, au jour fixé, nettoie la case et fait du feu et prend soin de la personne de son maître : c'est la femme qui se rend chez son époux. Elle doit coucher deux nuits de suite avec lui. Le mari astucieux et volage, malgré ses nombreuses femmes, doit s'y prendre adroitement pour courir la prétentaine. Les femmes admettent la polygamie, mais pas l'adultère du mari. Leur mécontentement revêt des formes multiples et elles ont vite fait d'amener le mari à composition. Entre épouses, il ne doit pas y avoir d'inégalités trop choquantes. Beaucoup de dissentiments profonds dans les ménages n'ont point d'autres causes. J'ai eu à trancher des affaires dans lesquelles des femmes sont venues demander à leur mari de partager leur couche ou de leur donner un amant.

6° Autoriser sa femme à aller assez souvent dans son village d'origine (*jañd dié*).

Ces prétendus devoirs du mari ne sont que le minimum des obligations que lui commande son intérêt, bien entendu. Le mari, en fait, n'a que des droits, et pas de devoirs.

(B) *Devoirs de la femme :*

La femme doit :

a) Fidélité à son époux. Au village du mari l'adultère était un crime et l'époux outragé pouvait mettre les coupables à mort. Au village de la femme, ce n'est qu'un délit, et la femme ne s'expose qu'à une bonne raclée de coups de bâton.

Aujourd'hui, les hommes comprennent mieux les choses. Il y a peu de temps encore, ils demandaient une compensation pécuniaire qui leur était facilement accordée. Mais, dans la pratique, ce moyen s'est avéré peu efficace : le mari était, somme toute, le bénéficiaire de la faute d'une épouse délaissée qui n'avait peut-être pas tous les torts. On juge plus expédient de condamner les coupables à la prison et à l'amende, après examen aussi large que possible des circonstances du délit.

b) Préparer la nourriture et entretenir la case de son mari lorsqu'elle doit partager sa couche ; le soigner quand il est malade.

c) Planter et entretenir le terrain débroussé par son mari. En réalité, la femme est une chose qui fait partie du patrimoine de son mari.

V. — *Dissolution du mariage.*

Le mariage est dissous par le divorce, suivi du remboursement de la dot. Le mariage est tellement fréquent chez les Noirs que l'on s'est demandé souvent si le mariage existe chez eux. Un auteur a même prétendu que, chez les primitifs, il n'y a pas de mariage, mais simple rapprochement de l'homme et de la femme : toutes ces unions étant amo-

rales (1). Je ne suis pas de l'avis de cet auteur. Chez les primitifs il y a mariage, et ce mariage a un caractère moral. Seulement la notion morale varie suivant les pays, les peuples et les moments de leur histoire.

Les époux peuvent se séparer à l'amiable et sans aucune formalité. C'est ce qui se produit lorsque l'épouse se fait enlever par un amant de son choix. Les parents de la femme touchent une dot du deuxième mari, pour la remettre au premier (?). Du moins, théoriquement, il doit en être ainsi. Nous avons vu que le premier mari préfère s'entendre directement avec son remplaçant. Un mari peut, d'ailleurs, pour des raisons personnelles (dette à payer, femme inféconde, ou par trop palabreuse, mauvaise ménagère, etc...), céder sa femme à un autre homme.

Le mari peut répudier sa femme, la renvoyer dans sa famille et demander le remboursement de la dot qu'il a versée.

Le divorce pouvait être demandé :

1° Par le mari, pour n'importe quel motif, selon son bon plaisir. Dans ce cas, les parents de la femme devaient lui donner une femme en échange, ou lui rembourser la dot en totalité ;

2° Par l'héritier du mari défunt, devenu l'époux coutumier des veuves pour n'importe quel motif, selon son bon plaisir. Toutefois, il ne pouvait prétendre pour les vieilles épouses qu'à un remboursement partiel de dot ($3/4$, $1/2$, $1/4$).

3° Par la femme :

- a) Pour mauvais traitements que lui infligeait son mari ;
- b) Si son mari ne l'entretenait pas convenablement et ne partageait pas également ses nuits entre ses épouses ;
- c) Communication de maladies vénériennes ;
- d) Condamnation infamante du mari.

La femme pouvait faire entendre sa réclamation aux anciens du village, tous parents de son mari, au milieu des-

(1) Hellwald. Cité par Starcke.

quels elle était isolée, par l'intermédiaire de son chef de famille si celui-ci consentait. La totalité de la dot était remboursée au mari. Le remboursement à son héritier était total ou partiel, suivant ce qui vient d'être dit ci-dessus.

En fait, il n'y avait pas divorce mais répudiation et les femmes ne pouvaient rien contre leurs maris, sauf si elles appartenaient à des familles riches et puissantes.

La convention matrimoniale n'est pas toujours dissoute par la mort de l'un des conjoints. Il faut distinguer :

(I) *Mort de la femme :*

a) La femme meurt chez son mari peu après le mariage : Il peut demander une autre femme en remplacement de la femme décédée, moyennant un complément de dot s'il y a lieu ;

b) La femme meurt à son village d'origine, le mari peut, dans certains cas, demander une autre femme en remplacement de la défunte, ou le remboursement de sa dot. Ces coutumes ont presque disparu. Aucun indigène n'oserait plus, à l'heure actuelle, intenter une action en justice dans ces deux cas. Pourtant, il aurait beau jeu de plaider la lésion.

(II) *Mort du mari :*

La femme veuve tombe dans la succession de son mari et en fait partie comme un bien meuble. Il n'y a pas de dissolution du mariage dans ce cas.

VI. — *Conséquences sociales de la coutume en matière de mariage.*

Disons tout de suite quelles sont les conséquences sociales des faits ci-dessus exposés.

La femme est une richesse, elle est même génératrice de richesse et de puissance. Avoir beaucoup de femmes, c'est être riche, et seuls les riches peuvent se payer de nombreuses épouses, car ils sont les plus offrants. La coutume sanctionne la polygamie « qui n'a d'autre mesure que la bourse de l'homme » (1). Je ne ferai que rappeler ici les causes de

(1) Enquête coloniale.

la polygamie chez les Noirs, car elles sont connues de tous.

Avant tout, selon moi, il y a une raison d'ordre religieux. La femme qui allaite ne doit pas avoir de rapports sexuels avec personne. Or, la femme noire nourrit son enfant pendant plus de deux ans.

L'homme, pour une raison physiologique parfaitement explicable, ne peut se contenir pendant une période aussi longue. L'adultère offre certains dangers, il cherche donc à être en règle avec sa coutume. Dans un pays où il est assez difficile de réaliser l'allaitement artificiel, il y a peu de chance pour que les choses changent avant longtemps. Les missions religieuses essaient bien d'abrégé le temps de l'allaitement. Mais réussiront-elles toujours ?

L'intérêt de l'homme est d'avoir beaucoup de femmes. Il aime le bien-être, c'est elles qui le lui procurent. C'est avec le travail de ses propres femmes que le Noir augmente leur nombre. Les femmes elles-mêmes préfèrent que leur mari soit uni régulièrement à une épouse nouvelle, plutôt qu'il ait une concubine qui peut changer trop souvent. Les épouses voient leur travail diminuer au fur et à mesure qu'elles augmentent en nombre. Un polygame qui veut se marier consulte ses principales épouses, il ne pourrait le faire sans leur consentement.

La polygamie donne aux Noirs toutes les satisfactions auxquelles ils aspirent ici-bas : richesse, crédit, considération.

Dans la subdivision d'Ebolowa, ils y a 105 femmes pour 100 hommes ; les sexes sont donc à peu près également répartis dans les villages. Il n'empêche qu'il y a 40 % de jeunes gens célibataires. Ce chiffre, qui concorde exactement avec celui de M. Nicol pour la circonscription d'Edéa, a été obtenu très aisément. Dans la subdivision d'Ebolowa, il y a 60.000 habitants, je les ai recensés nominativement deux fois, en 1931 et en 1932. D'autre part, le Chef de subdivision de Sangmélina est arrivé au même chiffre, au cours de deux séjours consécutifs au même poste.

Ce sont donc 40 jeunes hommes sur cent qui n'ont pas d'épouses, ce qui ne signifie pas du tout qu'ils se passent de femmes. Mais ils ne peuvent pas se créer un foyer. D'au-

tre part, il y a beaucoup plus de monogames que de polygames parce qu'il y a plus de pauvres que de riches. C'est dire que l'acaparement des femmes est le fait d'un petit nombre.

Tous nos efforts doivent tendre à réduire la polygamie et à favoriser les unions assorties entre jeunes gens, pour les raisons suivantes :

La polygamie :

1° Entraîne l'acaparement des jeunes filles par les hommes les plus âgés, en général usés par les excès de toutes sortes, atteints de maladies vénériennes, incapables de procréer. Le nombre des enfants chez les multipolygames n'atteint pas 0,70 par femme. L'hérédité syphilitique et la contagion lépreuse est d'observation constante ;

2° Favorise le dévergondage des femmes mariées insatisfaites de leurs époux malades et séniles, et des jeunes filles puisque la proportion des célibataires hommes est très élevée ;

3° Propage les maladies vénériennes (Conséquences du paragraphe ci-dessus) ;

4° Est la principale cause de la dénatalité. Elle est donc un péril pour l'avenir de la race. Les unions monogames sont généralement fécondes, et les enfants qu'elles donnent sont sains ;

5° Provoque l'exode des jeunes gens robustes qui, ne pouvant se marier et fonder un foyer, vont au loin pour chercher du travail. Mais, en général, le célibataire est un vagabond sans feu ni lieu, perdu pour le travail de la terre.

En dehors de toute considération morale qui, pourtant, est d'un très grand poids en cette matière, l'intérêt social, bien entendu, commande des réformes qui apporteront des remèdes aux maux signalés. Il est vrai que les conséquences de l'évolution sociale et économique, se font déjà sentir. La polygamie avec de nombreuses épouses qui a toujours existé, s'était accrue avec les années de prospérité qui ont suivi immédiatement la guerre. Mais elle est appelée à disparaître dans un temps assez court avec les vieillards notables. La polygamie à deux ou quatre femmes demeurera

longtemps dans les mœurs ; c'est, du reste, à mon sens, celle qui convient le mieux au Noir et à ses conditions d'existence.

VII. — *L'Administration française devant les faits.*

La coutume, telle qu'elle a été entrevue d'après ce qui précède, n'existe plus dans toute sa pureté. Le contraire nous étonnerait beaucoup. En ce qui concerne le sujet qui nous occupe, l'Administration, depuis 1917, a réglementé le mariage indigène par de nombreux textes et circulaires. Il a fallu revenir souvent sur un sujet aussi délicat. Mais on comprend, en approfondissant l'étude de la question, les hésitations du législateur. Les remarques qui suivent résultent de l'application courante des textes aujourd'hui en vigueur.

1° Les textes réglementant l'état-civil indigène, depuis l'arrêté du 30 juin 1917, jusqu'à celui du 30 juillet 1930, n'ont pas atteint d'emblée le but visé, car on a pensé que « la réforme de l'état-civil ne pourrait être réalisée que lorsque la diffusion de l'enseignement permettrait d'avoir « un peu partout soit des chefs, soit des secrétaires lettrés ». Sans doute, la diffusion de l'enseignement du Français, devait faciliter la compréhension des mesures prises, mais en pays Boulou, il y a depuis longtemps, grâce aux Américains, de nombreux indigènes qui savent lire et écrire leur langue maternelle. Et, chez eux, il n'y aurait eu aucun inconvénient à ce que les actes de l'état-civil fussent rédigés en Boulou. Mais l'état-civil indigène, surtout en matière de mariage, doit être uniquement une préoccupation du chef de subdivision. Pendant de longues années encore, les chefs indigènes ne devraient pas avoir à s'en occuper. Je développerai ce point un peu plus loin.

2° Le décret du 30 novembre 1926 ne prévoit et ne punit que des crimes bien définis : l'attentat à la pudeur, le viol ou la tentative de viol sur les fillettes impubères. Il serait plus simple, contrairement aux termes de la circulaire n° 82

du 19 novembre 1925, d'assimiler les « mariages » d'impubères suivi de consommation à des faits de traite ou de mise en gage. La jurisprudence constante de la chambre d'homologation de Douala s'est toujours prononcée contre cette assimilation. Il faut donc, pour combler cette lacune, un texte clair qui punisse le père ou le tuteur coutumier qui a touché une avance de dot pour une fillette impubère, et celui qui a versé l'avance de dot.

3° L'arrêté du 22 décembre 1922 plusieurs fois modifié (1928, 1930) et sur le point d'être remanié, réglant le mariage indigène, a soulevé bien des controverses, car on a voulu modifier la coutume tout en la renforçant.

On a d'abord fixé un maximum à la dot, variable suivant les lieux. Alors, comme aucune sanction efficace n'était prévue, on est arrivé au résultat qu'on voulait éviter ; les pères de famille ne donnaient plus leur consentement aux unions qui ne leur rapportaient pas de grosses dots, et les jeunes gens se trouvaient dans l'impossibilité de se marier, pour un prix raisonnable, à des jeunes filles de leur choix.

Puis la dot fut déclarée libre.

Il est curieux de noter qu'en matière indigène, les Missions, comme l'Administration, sont mues par deux forces tout à fait opposées. L'une les pousse à vouloir réaliser, dans le plus bref délai possible, le but à atteindre, l'autre, au contraire, leur fait ménager les transitions. La Mission protestante américaine, intransigeante dès qu'il s'agit de la conduite de ses adeptes, est d'une tolérance, à mon sens excessive, pour tout ce qui touche à la coutume des fétichistes. La Mission catholique ferait volontiers table rase de tout ce qui est païen pour bâtir une société nouvelle sur des principes nouveaux.

En matière d'éducation et d'évolution sociale, il ne faut pas brusquer les choses. Dans notre hâte à vouloir réaliser ce que nous avons conçu et pressés d'obtenir des résultats, nous sommes tentés souvent d'abandonner des mesures qui, avec le temps, s'avéreraient bonnes. De cette impatience,

résultent des changements de méthodes plus néfastes que le laisser faire.

Des progrès énormes, indéniables, ont été réalisés en peu de temps. On est peut être allé trop vite parfois, aussi constate-t-on des reculs décevants. Il suffit, pour s'en convaincre, d'écouter les doléances des Missionnaires et des Pasteurs, car la vieille coutume est là ancrée au fonds des esprits, et avec laquelle il faut toujours compter. Elle reprend ses droits dès que l'occasion se présente.

Nous avons contre nous la plupart des vieillards riches que nous devons renoncer à vouloir convaincre. Leur résistance à nos réformes qui nuisent à leurs intérêts matériels et à leur prestige dans la société, est parfaitement compréhensible. Pour les excuser, il suffit de penser à la méfiance de nos paysans pour tout ce qui n'est pas de chez eux; encore ne s'agit-il le plus souvent, en Europe, que de changements dans l'ordre matériel. Le fond arriéré des consciences des populations de race blanche, bourré de superstitions après des siècles de christianisme et de civilisation matérielle, n'est pas très éloigné de l'âme du vieux Noir qui n'avait jamais subi d'influences extérieures.

Les jeunes gens sont plus partisans des idées nouvelles. Ils affichent de ne plus connaître, pour ainsi dire, leurs coutumes dont ils sont tentés de rire.

Célibataires et pauvres, ils aspirent à secouer le joug des traditions, quitte à s'appuyer sur elles plus tard, dès que la fortune leur échoit.

Mais les femmes, dans le fond d'elles-mêmes, sont hostiles à tout ce qui se fait presque uniquement pour elles. Il y a chez elles un manque de raisonnement et une sorte de résignation de tout leur être, dus sans doute à des siècles de servilité domestique.

Malgré tout, on peut dire que les Boulous, dans leur ensemble, grâce aux efforts de l'Administration locale, et à l'influence des Missions religieuses, ont déjà moralement évolué, bien plus, sans qu'aucun doute ne soit possible, en dépit d'apparences trompeuses, que certaines populations de

la côte qui sont arriérées et rétrogrades. Il nous est donc possible, dans un milieu déjà préparé depuis un demi-siècle, de procéder à de grandes réformes, sans trop de heurts.

VIII. — *Des réformes à apporter à la coutume en matière de mariage en pays boulou.*

Ce qu'il faudrait faire est plus aisé à concevoir qu'à réaliser.

1° *Relèvement du niveau moral de l'indigène.*

Tout d'abord, il convient de relever le niveau moral de l'indigène, celui de la femme surtout. Toutes les mesures de détail seront utiles sans doute, « mais la véritable réforme « à accomplir est la réformation de la mentalité noire, « œuvre délicate, toute de doigté, et de temps » (1). C'est une œuvre possible puisque des progrès ont été déjà réalisés grâce aux œuvres d'instruction et d'éducation des masses.

Il faut que, dans la société, on considère la femme, et qu'elle même se considère, comme une personne, et non plus comme une chose ou un animal sans volonté, susceptible d'être approprié. J'ai dit que la femme Boulou est intelligente et qu'elle a plus de bon sens que l'homme. Nous devons donc l'éduquer et l'instruire, de façon à lui permettre de faire œuvre utile dans les tâches qui doivent normalement lui être confiées, et dont elle s'acquitterait aussi bien, si ce n'est mieux, que l'homme. Dans ce domaine, l'œuvre d'émancipation déjà réalisée par les Missions, et en particulier par la Mission américaine, est à signaler.

Faut-il aller plus loin et fixer un âge à partir duquel la femme pourra agir, et en particulier se marier sans le consentement de ses parents ? Je ne le pense pas ; la mesure

(1) Enquête coloniale.

me semble prématurée, et contraire aux intérêts de la femme. Toutefois, le Tribunal civil, dans certains cas particuliers, devrait pouvoir donner le consentement nécessaire, par jugement motivé.

2° Le mariage, contrat d'union entre deux personnes.

La femme élevée moralement et socialement sera plus consciente de ses droits et de ses devoirs. Le mariage ne sera plus un marché passé entre deux familles, mais d'abord une affaire conclue entre deux familles au sujet d'une femme déterminée, pour devenir enfin un contrat d'union entre deux personnes. Le couple, base du foyer et de la famille, doit s'unir d'un libre consentement. Il n'y a là rien que de très normal. L'amour, l'affection mutuelle, sont des sentiments qui peuvent pénétrer le cœur des Noirs.

3° La Dot.

Plus de fiançailles, plus de cadeaux, plus d'arrhes, mais fixer réglementairement le montant de la dot qui devra être versée intégralement, avant la célébration du mariage, après consultation publique de la femme, devant témoins, et, surtout, devant le chef de subdivision, qui en délivrera reçu au mari.

De cette façon, tout se fera ouvertement, et il n'y aura plus de chantage possible de la part des parents de la femme. Il faut, à tout prix, « empêcher l'exploitation du « mari par les parents de la femme en décrétant que la dot, « une fois versée, le gendre demeurera libre de toute redevance, travail, et contributions à l'égard de son beau-père » (1).

Graduellement, la dot diminuera d'importance, pour ne plus demeurer qu'un symbole, à moins qu'elle ne disparaisse complètement.

(1) Enquête coloniale.

J'ai déjà célébré des mariages sans dot entre jeunes gens protestants.

Les missions religieuses sont contre la suppression totale de la dot. Pendant longtemps encore elles auront raison. Elles se basent sur ce fait que, dans l'esprit de la femme, il n'y a pas de mariage s'il n'y a pas de dot.

Il va sans dire que, comme corollaire de la fixation réglementaire du montant de la dot, on doit prévoir des peines très sévères d'amende et de prison contre ceux qui reçoivent et aussi contre ceux qui payent des dots supérieures au taux fixé. Sans cette précaution, il se produirait ce que nous avons vu sous le régime de l'arrêté de 1922 : les pères de familles et surtout les « *ndom* » refuseraient de donner leur consentement pour des prétextes de leur invention, mais, en réalité, pour la raison inavouable de marchés avantageux à réaliser.

Dans le même ordre d'idées, il convient de spécifier qu'en cas de mariage d'une femme divorcée, la dot à rembourser au premier mari, lorsque ce remboursement doit avoir lieu, ne peut être supérieure à la dot primitivement versée. Il n'est pas douteux qu'à l'heure actuelle, certaines actions en divorce n'ont point d'autre but que la réalisation d'un bénéfice. Telle femme qui a été payée 300 francs il y a dix ans est revendue aujourd'hui, après divorce, 8 ou 900 francs.

4° *Sanctions de l'adultère.*

Il y a lieu de punir sévèrement l'adultère, de ne plus admettre le rapt de la femme mariée, et l'enlèvement de la jeune fille ou de la femme libre de toute union. Le texte qui édicterait des peines très sévères aurait à peine besoin d'être appliqué, car il ne suffit que de quelques exemples pour faire régner l'ordre.

5° *La polygamie.*

Malgré tout ce qui a été dit au sujet des méfaits sociaux

de la polygamie, il ne faut pas l'interdire radicalement. Le temps, et surtout les changements dans l'ordre économique, feront plus que des arrêts. Une femme ne sera plus une cause de richesse, mais une charge pour son mari ; les enfants ne rapporteront plus rien, mais au contraire coûteront de lourds sacrifices à leurs parents. Le mariage créera plus de charges et de devoirs que de profits et de droits : Rانچون de la civilisation.

Vouloir prendre des mesures pour enrayer la multipolygamie serait une faute politique grave, car les grands polygames sont des chefs et des notables qui ont une réelle influence dans le pays. Il ne faut pas les heurter. C'est pourquoi on doit proscrire toute idée d'impôt sur les femmes des polygames et de dégrèvement sur les monogames. Le premier serait payé par les femmes elles-mêmes, puisque seules elles travaillent. Ce serait aussi inopérant qu'un impôt sur les célibataires, car si un indigène n'a pas de femmes, c'est qu'il n'a pas les moyens de s'en procurer. D'ailleurs, le sort auquel les femmes de polygames de la brousse, habituées présentement, n'est pas si misérable qu'on le dit pour les besoins de thèses à soutenir : Ce ne sont pas des esclaves. Nous devons nous garder justement de les rendre malheureuses en voulant leur bonheur. Les vieux polygames endurcis disparaîtront bientôt.

Mais, il restera la polygamie à 3 ou 4 femmes. La morale s'offusque de cette coutume. Il me semble pourtant qu'un indigène polygame n'est pas moralement blâmable. Je l'estime plus, en tous cas, que le monogame, qui, hypocritement, a plusieurs servantes-épouses et ne veut pas les avouer. Car c'est la formule nouvelle que j'appellerai la polygamie perlée. Un indigène qui nous paraît évolué dans le bon sens du terme, qui a une femme, des enfants et une tenue extérieure parfaite, est resté un bon Boulou dans le fonds : il a chez lui des « servantes », ce sont ses femmes légitimes d'après la coutume, aussi légitimes que celle qu'il montre et qu'il a épousée devant l'Eglise. La mission protestante ne tolère pas les servantes » et exclut tous ceux qui succombent au péché de la chair. La mission catho-

lique n'y regarde pas de si près, elle ferme les yeux, si c'est un homme influent et réagit durement si c'est un pauvre diable.

C'est cette dernière qui l'emportera, car son succès dans le pays dépendra de sa tolérance apparente et de son savoir-faire. Il est certain qu'elle fait contre mauvaise fortune bon cœur, et qu'elle ne tolère que ce qu'elle ne peut empêcher. Avec le temps, quand elle sera plus forte, elle deviendra plus stricte sur l'article.

Le fait important à signaler c'est la réaction qui se produit de la part des femmes. Elles consentent à être épouses d'un polygame, mais veulent de moins en moins être « servantes », c'est-à-dire épouses de deuxième catégorie d'un soi-disant monogame chrétien, car, aux yeux du monde, elles ne peuvent se faire passer pour épouses d'un chrétien, qui, de son côté, n'avouera jamais qu'il a plusieurs femmes.

En sorte que, pratiquement et dans un avenir prochain, le chrétien qui aura épousé une femme religieusement sera contraint à n'avoir qu'une épouse à moins qu'il ne renonce aux idées nouvelles, qu'il ne « démissionne » suivant le terme en usage chez les Boulous pour revenir à la polygamie pure et simple. Ce dont nous avons déjà plusieurs exemples.

Les parents des « servantes » sont les plus heureux de tous, car ils sont les mieux placés pour faire chanter leurs gendres.

6° *Les unions à interdire.*

Il faut interdire :

a) Les unions disproportionnées où la différence d'âge entre époux est trop grande, ainsi que les unions entre conjoints malades, atteints de lèpre ou de maladies vénériennes (en général, il s'agit de vieillards tarés avec des jeunes filles à peu près saines qui ne veulent pas de leur époux). Cette dernière interdiction me paraît sensée puisque les maladies contagieuses sont des motifs de divorce. Il est vrai que le texte de 1928 admet que la femme demande le divorce « au cas de maladie contagieuse à elle communiquée par le

mari ». Il vaut mieux, à mon avis, éviter le mal, et le considérer comme un empêchement au mariage.

Dans la plupart des cas, un chef de subdivision fera son devoir en faisant examiner, quand il le peut, les futurs conjoints par le médecin. Cela ne coûte rien et évite des malheurs.

b) En principe, les mariages entre jeunes gens de races trop différentes (Un Boulou et une Djem par exemple) sont des unions qui ne tiennent pas : la femme y est très malheureuse. Le mariage, dans ce cas, devrait être autorisé par le Chef de la Circonscription.

7° Réforme de l'état-civil indigène.

Enfin, la réforme la plus facilement réalisable présentement et la plus importante, consiste à imposer le fonctionnement de l'état-civil indigène, et, pour arriver à des résultats rapides, partir du seul principe admissible que *seul* le chef de subdivision a qualité pour célébrer un mariage.

Il n'y a, dans ce que j'écris, rien que de très logique puisque le chef de subdivision passe le plus clair de son temps à examiner des palabres de femmes qui ne sont jamais définitivement réglées et qu'il tranche plusieurs fois au cours d'un même séjour. Un chef de subdivision signe des milliers de conventions entre indigènes, par an. Avant de les signer, il faut bien qu'il se fasse expliquer leur contenu, ou bien il ne fait pas son métier. Or 99 % des affaires concernent des questions de femmes, de mariages. Il fera donc œuvre utile en prenant les affaires à leur source même, c'est-à-dire au moment de la célébration du mariage.

Persuadé de l'importance de la réforme que je propose, j'ai, pendant deux ans, célébré les mariages de la subdivision d'Ebolowa, et j'y ai pris autant et plus de soin peut-être que s'il s'était agi d'unions entre Blancs. Je ne crois pas avoir perdu mon temps, et je n'ai jamais eu l'impression d'avoir un surcroît de besogne.

Donner certains pouvoirs aux chefs indigènes en matière d'état-civil (ou à propos de la réglementation du régime

des cultes) est une grave erreur que je me permets de signaler.

Les Noirs n'ont pas encore une idée exacte du rôle que nous voulons leur faire jouer, et certains Blancs intéressés s'arrangent pour compliquer et entraver la tâche que l'Administration locale, trop confiante, leur a donnée généreusement.

« Les missionnaires (catholiques) ne souhaitent pas l'introduction de notre mariage civil comme panacée morale, « puisque le législateur admet pareillement le divorce... Il « est à craindre que le mariage civil exclue le mariage religieux qui, seul, peut faire pénétrer dans l'esprit indigène « la dignité conjugale » (1).

Je n'irai pas jusqu'à prétendre que l'introduction du mariage civil soit une « panacée morale », mais je puis affirmer, d'après l'expérience que j'ai tentée, que le fonctionnement de l'état-civil, étroitement surveillé par les chefs de subdivision conscients de leur rôle, fera faire un grand pas en avant à la société indigène.

Il devrait y avoir dans chaque subdivision un service spécial d'état-civil bien organisé, avec des archives constamment tenues à jour. L'établissement des actes de l'état-civil suivant les déclarations obligatoires devrait être gratuit. La délivrance des copies et des extraits, par contre, pourrait entraîner la perception d'une taxe à déterminer.

Enfin, un livret de mariage devrait être remis aux époux au moment de la célébration du mariage.

L'état-civil, lequel implique le recensement de la population, ébranle la famille (2). Cette remarque exacte pour les pays musulmans (et pour une grande partie du Cameroun), ne l'est heureusement pas pour le Cameroun Sud. Le recensement nominatif, tel qu'il est fait dans certaines subdivisions de la forêt, précise et consolide, au contraire, les droits des pères de familles sur leurs enfants et sur leurs

(1) Enquête coloniale.

(2) R. Mauvier : *Loi française et coutume indigène en Algérie*, p. 83 et suivantes. Altérations portées au droit de la famille.

biens. Les fraudes, en vue de soustraire à l'impôt les jeunes filles et les veuves, sont de plus en plus rares. Nos administrés finissent par comprendre que le Blanc n'a en vue que leur intérêt.

* * *

Restent à examiner trois questions très importantes que les textes n'ont pas tout à fait résolues.

IX. — *Les veuves.*

Le sort misérable des veuves a fait l'objet de plusieurs dispositions réglementaires. Cette question devrait, logiquement, être traitée au chapitre des successions, mais je suis contraint, au risque de me répéter, de la présenter ici.

La veuve tombe dans la succession de son mari, pour la simple raison qu'elle a été dotée, achetée. Il n'en sera plus ainsi à partir du moment, encore lointain évidemment, où il n'y aura plus de dot et d'achat, et où l'union consentie par les deux conjoints aura remplacé le contrat actuel.

L'héritier a envers les veuves qui lui échoient en partage les mêmes droits et les mêmes devoirs que le mari défunt. Il remplace le défunt dans ses droits et obligations. C'est ce que traduit avec exactitude le proverbe boulu « *Nda minkus éyo'o, nda bitom éyo'o* » (la case des veuves et la case des palabres s'ouvrent en même temps). L'héritier prend les femmes et les charges de la succession. Autrefois, les femmes n'avaient pas trop à se plaindre de cette coutume. Mais, aujourd'hui, les jeunes héritiers sont impatients de réaliser l'actif de la succession dont les femmes font la majeure partie. C'est pitié de voir un fils vendre sa propre mère qui ne demande qu'à vivre à ses côtés pour le servir. Les jeunes gens ne connaissent pas beaucoup les vieilles femmes, et ont peu d'égard pour elles, pas même le sentiment de la plus élémentaire humanité.

J'ai vu un jeune homme de 20 ans environ, vagabond de grands chemins, hériter de 17 personnes (femmes, filles à

marier et enfants en bas-âge). Cet héritage était composé de deux groupes à peu près égaux habitant à 40 kilomètres l'un de l'autre. Il fallait voir ce jeune homme au milieu des femelles qui se l'arrachaient de vive force, qui faisaient des bassesses, le comblant de cadeaux, pour qu'il daigne les commander. Voilà un jeune homme qui, en une semaine, a réalisé plus de 25.000 francs. C'est positivement odieux : mais comment le faire admettre aux femmes, en faveur de qui nous intervenions ?

Si la veuve a vécu maritalement avec l'héritier de son mari défunt, qu'elle ait eu des enfants ou non, pendant un certain temps, elle est considérée comme ayant accepté sa condition. En fait, on ne voit pas très bien comment elle pourrait faire pour ne pas coucher avec l'héritier de son mari. Cela lui est impossible. Elle est donc « mariée » et pour se séparer d'avec son « mari » il faut un divorce. Le remboursement de dot de gré à gré est pratiquement impossible, et pas à recommander.

Ces cas se présenteront de moins en moins dans l'avenir, car les femmes connaissent maintenant leurs droits : administrateurs, pasteurs et missionnaires, sans oublier les parents toujours à l'affût, se sont chargés de les leur apprendre.

Si la veuve est restée mariée 10 ans avec son mari défunt, le remboursement de la dot s'élève à la moitié de la dot primitivement exigée pour elle. Si elle a cohabité 15 ans et plus, elle est « libre » et il n'y a plus de remboursement de dot possible.

Ces dispositions ont été aisément acceptées parce qu'elles étaient, en partie, conformes à la coutume.

Dans tous les cas, j'ai toujours estimé que ces situations ne pouvaient être dénouées que par un jugement du Tribunal indigène, transcrit sur un registre, dont copie devait être remise aux intéressés. Mais comme cette copie coûte assez cher aux pauvresses, je leur remets simplement un petit carton rappelant la date du jugement. De cette façon, si un plaignant de mauvaise foi soulève à nouveau une

action en revendication de femme « libre » on saura le confondre. Plus d'un a été puni d'indigénat pour ce motif.

La femme veuve, dans certains cas, est déclarée libre. La dot, ou la fraction de dot, n'est pas remboursée par elle à la famille de son mari. Si elle est vieille, elle ne voudra pas quitter son maître, quel qu'il soit, et s'accrochera à lui, *coûte que coûte*. Mais si elle est encore jeune, elle pourra contracter une nouvelle union. Alors se pose la question de savoir à qui va aller cette nouvelle dot ? Car il faut qu'il y ait dot : mari et femme sont d'accord pour vouloir qu'il y en ait une. En l'absence de texte, j'ai toujours reconnu le droit à la dot, à l'héritier du mari défunt. Cette solution a l'approbation de tous, car elle est la plus juste. Mais, et ceci est très important, j'ai toujours eu soin de stipuler, dans le jugement qui déclarait une « veuve libre », qu'en cas de remariage, la question de la dot serait débattue par tous, en présence du chef de subdivision. Pourtant, exceptionnellement (ce qui s'est déjà produit), si mari et femme étaient d'accord pour qu'il n'y ait point de dot, le « *ndom* » ne recevait rien.

X. — *Les divorcées.*

La situation de la divorcée est comparable à celle de la veuve.

Deux alternatives peuvent se présenter :

1° Le divorce est prononcé au profit du mari (ou de l'héritier) avec remboursement de tout ou partie de dot. En ce cas, la femme rejoint sa famille, ou le plus souvent un nouveau mari. Il faut faire en sorte que le nouveau mariage ne puisse pas avoir lieu avant que la première dot ait été remboursée.

a) La famille de la femme (père, oncle, ou « *ndom* ») peut rembourser la dot, et s'en faire payer une nouvelle. Il faut veiller à ce que l'opération ait lieu sans bénéfice ;

b) Ou bien c'est le deuxième mari qui rembourse le premier.

Tout ce qui précède est extrêmement simple, si, dans le

jugement de divorce, il est stipulé que « le montant de la dot fixé à X... francs, sera remboursé dans un délai de Y... mois. En cas de non-remboursement, le présent jugement est nul de plein droit ».

Les choses sont facilitées, encore, si, connaissant ses administrés, le chef de subdivision sait qu'au divorce doit faire suite un mariage. Il met en relations les deux maris : l'ancien et le futur, en évitant de glisser entre eux beaux-parents et beaux-frères et en ayant soin de rappeler les sanctions qui frappent l'escroquerie de la dot.

Si la dot n'est pas remboursée, le jugement, ai-je dit, est nul, et tous les enfants que la femme peut avoir eus, appartiennent au premier mari, ou à son héritier.

2° Le divorce est prononcé au profit de la femme sans remboursement de dot (ou aux torts réciproques des deux époux avec ou sans remboursement, total ou partiel, de dot) :

La femme divorcée qui se remarie, est dans le même cas que la « jeune veuve libre » qui contracte une nouvelle union. Il faut donc toujours qu'avant le remariage la question de la dot soit débattue devant le chef de subdivision.

Des divorces pour cause de conversion de l'un des conjoints au christianisme.

La coutume, cela va sans dire, ignorait cette cause de dissolution du mariage. Ces divorces sont de plus en plus fréquents. Ils ne donnent lieu à aucune difficulté quand le Pasteur, ou le Missionnaire catholique soumet chaque cas à l'Administration. Mais il faut bien le dire, ce sont ces cas de divorces qui causent de plus souvent des différends sérieux avec les Missions catholiques (avec la Mission presbytérienne américaine, cette question ne se pose pas). Les querelles s'enveniment sur des questions de détail, aucune solution stable ne peut intervenir : c'est le désordre et l'anarchie.

En l'absence des textes, régissant la matière, ce sont les chefs de subdivisions administratives qui ont essayé de trancher les litiges, au mieux des intérêts des parties en pré-

sence, en s'inspirant de la coutume et des textes écrits. « Il « s'agit de la solution à apporter à un problème social primordial, dont les répercussions politiques peuvent être des « plus graves (dissociation de la famille, et désagrégation « brutale de la société indigène) pouvant amener des actes « isolés ou groupés de rébellion et d'exaspération. Il est certain que le fait, pour un indigène, de se convertir au « christianisme, ne saurait constituer un « grief » pouvant déterminer, à lui seul, un jugement rendu à ses torts, sans « remboursement de dot.

« Par ailleurs, il serait inique d'obliger ses épouses à lui « rembourser, après dix ou vingt ans de mariage, le montant des dots, alors qu'en fait elles sont purement et simplement répudiées et abandonnées par leur mari » (1).

Les tribunaux de Sangmélîma et d'Ebolowa se sont arrêtés à une solution mixte.

On peut avoir à examiner :

1° Une demande de divorce émanant d'un mari polygame converti au christianisme.

Il s'agit le plus souvent d'un homme d'un certain âge : sa décision est sérieuse, sincère, il a réfléchi des années avant de la prendre. Ses intérêts doivent en souffrir considérablement ; de riche, il devient pauvre. Il se ruine positivement. C'est un véritable renoncement. Il y a quelque grandeur dans son abnégation. Nous devons la respecter.

En général, tous ces vieux polygames se présentent à moi en ces termes : « Je me suis converti. Voici mes femmes, voici mes enfants. Je ne veux plus garder qu'une seule épouse, je te demande de régler définitivement la situation de ma famille ». Souvent, les femmes protestent de leur attachement véritable à leur mari. Après de longues explications, j'en arrive au jugement :

Le divorce est prononcé sans remboursement de dot, mais il est stipulé qu'en cas de remariage des femmes, les dots, dont les montants respectifs sont précisés dans le jugement,

(1) Exposé des motifs d'un jugement du 1^{er} degré de Sangmélîma en date du 2 avril 1932 (A. Raynaud)

seront remboursées par les nouveaux maris à l'ancien. Il est tenu compte de l'âge des épouses, et de leur durée de cohabitation, dans la fixation des dots. Cette solution, acceptée par tous, missionnaires compris, me paraît la seule équitable.

2° La femme d'un polygame demande le divorce parce qu'elle est devenue chrétienne.

Les mobiles qui la poussent sont moins nobles que ceux du cas précédent. La femme noire est essentiellement volage, elle écoute le dernier qu'elle entend, sa conversion n'est pas très sincère. Elle y voit surtout une manière de fugue, un changement.

Elle croit se libérer d'un joug, en fait, elle tombe sous un autre. Combien de chrétiennes divorcées sont redevenues les épouses de polygames, ou simplement des femmes qui vivent leur vie. Je me suis vu refuser à une chrétienne divorcée pour des raisons de convenances religieuses, son remariage avec un polygame, et l'inviter à rejoindre son premier mari qu'elle avait quitté sur un coup de tête.

J'aime mieux une femme qui vit régulièrement avec son mari polygame à 4 épouses, qu'une autre qui change d'amant chaque semaine. Le bon sens est de mon côté ce me semble.

Divorcer toutes les femmes qui se disent converties, serait s'exposer à jeter un trouble profond dans la société indigène. D'une manière générale, je m'arrange pour que dans ce cas, au divorce succède un mariage chrétien. Il y a alors quelque garantie, car le mariage est célébré par deux Blancs.

Si le divorce est accordé, la femme doit rembourser intégralement sa dot à son mari. Le plus souvent, je fais en sorte que le remboursement ait lieu en même temps que le jugement.

Pour l'avenir, j'ai adopté une solution qui règle à peu près tous les cas. Au moment de la célébration du mariage, je pose aux deux conjoints les questions suivantes :

Etes-vous chrétiens ?

Avez-vous l'intention de le devenir ?

Est-ce que vous déclarez vouloir être monogame ou polygame ?

Toutes ces questions appuyées de commentaires appropriés (C'est un peu le discours de Monsieur le Maire !)

S'il y a lieu, je signale à la femme sa situation de x^{me} épouse, et sur l'acte de mariage, je note les désirs des époux, en particulier si la femme sait que son mari est polygame.

Le consentement de la femme fait l'objet de précisions toutes particulières. Après quoi les époux se donnent en public une sorte d'accolade. Ainsi le veut la coutume.

J'ai le ferme espoir que ces unions que j'ai célébrées dureront un peu plus longtemps que celles d'autrefois.

XI. — *Sort des enfants. — La filiation.*

La question du sort des enfants est poignante. Autrefois elle ne se posait pas.

a) *Filiation naturelle.*

Une fille célibataire peut en avoir, c'est très bien vu de tout le monde ; sa valeur marchande s'en trouve augmentée, du fait que sa fécondité est démontrée ; elle les laisse dans sa famille quand elle se marie, ses enfants sont à son père, ou à son « *ndom* ».

J'ai dit plus haut que les mariages chrétiens sont plus féconds que les mariages polygames. Il y a une ombre à ce tableau. Aujourd'hui, chez les jeunes chrétiennes célibataires, la conception est un péché. Si on en fait disparaître les traces, on peut aisément mentir au Père ou au Pasteur. Fatalement, les jeunes filles folles de leurs corps, se livrent aux pratiques anticonceptionnelles ou malthusiennes, que leurs mères connaissaient peu.

De nos jours, il n'est pas rare que, lors du mariage sub-séquent des parents, le futur époux et le père de la fille ou son « *ndom* » se mettent d'accord au sujet de la paternité

de l'enfant ou des enfants naturels de l'épouse. Moyennant un complément de dot le père épouse la mère et prend les enfants qui sont « reconnus » dans l'acte de mariage. Ces enfants peuvent ne pas être tous de l'époux.

Chose curieuse, ce sont les filles-mères, dans l'intérêt de qui cette mesure semble être prise, qui protestent. Selon elles, les enfants qu'elles ont eus hors mariage, doivent appartenir à leur famille d'origine, et non à leurs pères naturels, c'est-à-dire, le plus souvent, leurs époux par mariage subséquent.

Si la jeune fille est enceinte, celui qui l'épouse paye au beau-père ou au « *ndom* » à qui appartient l'enfant un complément de dot pour cet enfant à naître. Cette solution a au moins l'avantage de laisser l'enfant à sa mère, et de lui donner un père qui le traitera bien.

Dans le même ordre d'idées, l'enfant de la femme divorcée, né moins de dix lunes après le prononcé du divorce, et après le remboursement de la dot, appartient à la famille de la femme et non au mari, à moins que, en cas de grossesse apparente, il n'ait été stipulé expressément que l'enfant est au mari.

Si la dot n'est pas encore remboursée, l'enfant est au premier mari, ou à son héritier. L'enfant est à celui qui a payé la dot.

L'enfant né après la mort du mari appartient à l'héritier du mari (V. Successions).

A l'heure actuelle, il arrive que des mères réclament leurs enfants sur lesquels la coutume ne leur donne aucun droit. Que doit faire le juge ? Il vaut mieux ne pas lui tracer de directives et lui laisser le pouvoir de trancher chaque cas dans le sens le plus humain.

Il n'oubliera pas le vieil adage romain « *partus sequitur ventrem* » si conforme au droit naturel. Dans certains cas, le juge peut consulter les enfants eux-mêmes, s'ils sont en âge de comprendre. La circulaire n° 107 du 3 décembre 1933, laisse au juge un grand pouvoir d'appréciation.

Enfin, si un père ou un tuteur coutumier oublie son

devoir en n'entretenant pas convenablement ses enfants, la femme qui en assure la garde ou l'entretien peut se les voir attribuer définitivement par un jugement qui prononcera la déchéance paternelle et la dévolution judiciaire de la tutelle. Cette dévolution ne choque pas la coutume, au contraire, elle la fortifie. J'ai eu l'occasion de rendre un jugement en ce sens, au sujet de quatre orphelins abandonnés par leur oncle, héritier de leur père.

b) *Filiation légitime.*

La filiation légitime est celle qui résulte d'un mariage régulier. L'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari. La coutume ne connaît pas l'action en désaveu de paternité. Désavouer un enfant serait contraire à l'intérêt du groupe familial.

Cependant, on constate une évolution dans ce sens.

L'action en revendication de paternité, admise par la coutume, est très fréquente.

La durée maxima de la grossesse est de 10 lunaisons. Mais les femmes sont très incertaines sur ce point. Il n'existe d'autre preuve de la filiation que celle du mariage, c'est-à-dire, le plus souvent encore, la preuve testimoniale.

De plus en plus, la solution des questions d'état des personnes s'appuiera sur les actes de l'état-civil. Sous ce rapport, on ne peut s'imaginer les progrès réalisés par le fonctionnement des centres d'état-civil.

Tous les enfants d'une même famille jouissent des mêmes droits. Il n'y a pas de privilèges (sauf pour l'ainé), ou de tares attachés à la naissance. Il n'y a pas de préjugés non plus au sujet des enfants légitimes ou non.

Seule la filiation légitime a des conséquences juridiques. Or, nous avons vu qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'enfants naturels chez les Boulous. Toutefois, la parenté naturelle, quand elle est établie, est un obstacle au mariage à l'infini. Le caractère adultérin d'une naissance n'a aucune

importance. On peut dire qu'il n'y a pas d'enfants incestueux : la coutume condamne l'inceste.

Je n'ai noté aucune trace de la filiation maternelle.

c) *Filiation adoptive.*

L'adoption telle que nous la concevons est très rare, mais il y avait autrefois une forme d'adoption assez répandue (1). Un indigène pauvre mais solide gaillard d'un clan étranger se présentait à un notable riche et puissant et lui disait : « *Bye ma* » (enfante-moi). Si le notable acceptait, et il ne refusait pas si le nouveau venu était fort, il le considérait comme son fils et lui donnait une femme. La famille de l'adopté donnait le plus souvent son consentement. L'adopté devenait l'héritier de son père adoptif, mais ne perdait pas ses droits dans sa famille d'origine.

Si l'adopté retournait dans sa famille d'origine, il pouvait emporter la moitié des biens acquis par son travail, ou par succession dans sa famille d'adoption.

De même, en cas de décès de l'adopté, le produit de son travail était partagé par moitié entre sa famille d'adoption et sa famille naturelle. Mais tout ce qu'il avait pu acquérir par succession ou donation dans la famille de l'adoptant n'en sortait pas.

Le fait de recueillir un enfant et de l'élever n'entraîne qu'une obligation naturelle. L'enfant n'est qu'un client et non un héritier. Si la famille naturelle le réclame, elle devra verser à la famille nourricière une indemnité proportionnelle à la durée d'entretien ; pour une fille cette indemnité peut s'élever à la valeur d'une demi-dot. Cela est normal. Il n'est pas rare de voir des enfants délaissés lorsqu'ils sont en bas-âge, et réclamés dès qu'ils sont pubères, surtout si ce sont des filles dont on espère tirer parti. Le Tribunal doit être favorable à la femme qui a nourri, élevé et sauvé l'enfant.

(1) Voir Félix Faure : *Le Diable dans la brousse*, p. 115 et suivantes.

XII. — *Droits et devoirs respectifs des parents et des enfants.*

Les parents contractent vis-à-vis de leurs enfants, et les enfants vis-à-vis de leurs parents, des obligations naturelles, qui ne comportent aucune sanction coutumière. Les parents subviennent aux besoins de leurs enfants, les surveillent et les soignent.

La femme noire est bonne mère et se consacre entièrement à ses petits qu'elle allaite pendant de longs mois. Elle leur donne des rudiments d'éducation. Quand ils sont sevrés, autant dire qu'ils poussent tout seuls, comme ils peuvent.

Le père doit, théoriquement, fournir aux enfants mâles, adultes, une femme.

La puissance du père de famille sur les mineurs est très grande. Sont considérés comme mineurs les femmes, les enfants et tous les hommes qui sont restés autour du chef de famille. Les droits du père, très étendus, ne sont pas illimités. La coutume, quoique rude, n'était pas inhumaine, sauf sur un point : le mari pouvait, il y a très longtemps, mettre sa femme à mort dans des cas très graves. Mais cela n'arrivait pas souvent, car il craignait les représailles ou la vengeance de ses beaux-parents.

Sont formellement reconnus au père de famille, les droits :
de correction,
d'ordonner un travail supplémentaire, ou d'emprisonner,
de priver des avantages attachés au titre de membre de la famille.

Enfin, ce qui était plus important et de pratique courante, le père de famille pouvait disposer de la personne et des biens des mineurs. La mise en gage était courante, elle n'a pas tout à fait disparu, ainsi que me le signalent un de mes collègues et un missionnaire ; par contre, la vente des propres enfants était chose rare.

Il semble que la coutume admettait aussi l'abandon noxal. On l'a vu, le père est seul qualifié pour présenter une action en justice ou pour y défendre.

Les enfants doivent obéissance, respect et assistance à leurs parents, surtout quand ceux-ci sont âgés, infirmes et ne peuvent plus subvenir à leurs besoins.

Le devoir d'obéissance est peut-être le plus observé. Il est rare qu'un enfant désobéisse à son père, il craint trop d'en courir sa malédiction.

La mère est moins écoutée, on ne la craint pas. La raison est que, dans la pratique, elle est presque toujours séparée de ses enfants du fait de ses nombreux mariages successifs. Il y a beaucoup plus de vieilles femmes abandonnées que de vieillards.

Le père de famille n'est jamais déchu de la puissance paternelle. En cas d'imbécilité ou d'incapacité de toutes sortes, c'est son héritier qui l'exerce en ses lieu et place.

La mère n'exerce aucune puissance sur ses enfants.

La famille indigène est aujourd'hui désagrégée, le père de famille voit diminuer de plus en plus sa puissance d'antan. Ce n'est évidemment pas un bien.

XIII. — *Au sujet d'un projet de réglementation du mariage indigène.*

Par circulaire n° 77 en date du 11 octobre 1932, M. le Commissaire de la République au Cameroun invitait ses collaborateurs à rédiger une contribution à un coutumier. Je traiterai cette importante question dans la quatrième partie de la présente étude ; je n'en parle ici que pour dire que cette circulaire réservait la question du mariage indigène. Une autre circulaire n° 101, datée du 13 décembre 1933, constatait :

1° Que l'expression « mariage fétichiste » contenue dans l'annexe 2 de l'arrêté du 22 décembre 1922, fondamental en matière de mariage indigène, était impropre ;

2° Que les textes réglementant le mariage indigène (arrêté du 26 décembre 1922, modifié les 18 octobre 1928 et 25 avril 1930) « ne sont plus entièrement adaptés au statut réel d'une notable partie des populations du Sud-Cameroun, et com-

portent, en outre, diverses lacunes qui, en matière de conflit de coutumes, ne sont pas sans présenter des inconvénients très sérieux ».

3° Que la suppression du maximum de la dot (arrêté du 11 octobre 1928) était une mesure inopportune.

4° Que la législation actuelle, en matière de divorce, paraît surtout devoir être complétée : « Il est, en effet, un « fait, dont l'Administration locale ne saurait se désinté-
« resser, qui est la Christianisation progressive des popu-
« lations de la région forestière, et l'évolution consécutive
« des idées en matière de polygamie ».

5° Que deux points très importants avaient attiré l'attention de M. le Commissaire de la République : la rupture du mariage polygame, le sort des enfants et leur dévolution en cas de dissolution du mariage. Certaines solutions de jurisprudence des tribunaux indigènes pourraient être érigées en des dispositions réglementaires. (Nous les avons analysées plus haut).

La circulaire 101 se terminait ainsi : « Je vous prie de
« vouloir bien vous livrer sans tarder à l'étude des diffé-
« rents points que je sou mets à votre examen, recueillir à
« leur sujet l'avis des conseils des notables, et m'adres-
« ser, dans le moindre délai, toutes propositions relatives
« aux modifications que la réglementation du mariage indi-
« gène vous semblerait devoir éventuellement comporter. »

J'ai été invité spécialement, par lettre-télégramme, à procéder à une étude sur le mariage indigène dont j'avais signalé l'importance dans mes « Notes sur les coutumes indigènes de la subdivision d'Elobowa ». J'ai fourni l'étude demandée, et, en réponse à la circulaire 101, j'ai rédigé le projet d'arrêté qui condense aussi brièvement que possible le résultat de mes observations en la matière. En voici le contenu :

ESQUISSE D'UN PROJET

de réglementation du mariage
des indigènes non musulmans au Cameroun.

Vu.....

Vu.....

Les notables consultés.

Article premier. — Le présent texte abroge :

1° L'arrêté du 26 décembre 1922 réglementant les mariages indigènes au Cameroun (*J. O.*, 1923, p. 13).

2° L'annexe 2 à l'arrêté ci-dessus.

3° L'arrêté du 11 octobre 1928 modifiant les dispositions de l'arrêté du 26 décembre 1922 relatives au mariage fétichiste.

4° Le paragraphe C du Titre II (articles 22 à 28 inclus) de l'arrêté du 15 juillet 1930 organisant un état-civil obligatoire et en réglementant le fonctionnement (et l'arrêté du 12 avril 1931, *J. O.* 1931, p. 310).

Art. 2. — Le mariage, base de la famille, est l'union de l'homme et d'une ou de plusieurs femmes.

Art. 3. — La réglementation locale ignore les fiançailles et les promesses de mariage non régulièrement faites.

Art. 4. — Les conditions de validité du mariage sont les suivantes :

1° Consentement des époux ;

2° Les deux conjoints doivent être de clans différents et ne pas être liés par un lien du sang à un degré quelconque à l'infini ;

3° Le consentement du père ou, à défaut, de l'oncle maternel le plus âgé (à défaut, l'oncle, le frère utérin) est exigé ;

4° La dot doit être payée en totalité.

DES CONSENTEMENTS NÉCESSAIRES.

Art. 5. — Le mariage, pour être valide, doit être consenti par les deux époux.

La femme ne peut se marier sans le consentement de son père ou de son « ndom ».

Toutefois, en cas où ces consentements requis seraient refusés, la femme a le droit de demander l'autorisation de se marier au Tribunal du premier degré de son domicile qui devra statuer dans les quarante-huit heures.

Les veuves et les divorcées qui se sont entièrement libérées vis-à-vis des familles de leurs maris peuvent se passer du consentement de leurs parents pour contracter une nouvelle union.

Art. 6. — La femme, avant l'âge de 15 ans révolus, l'homme avant l'âge de 18 ans, ne peuvent contracter mariage. L'inobservation de cette disposition entraîne la nullité de l'union.

Art. 7. — L'accord préalable entre les futurs époux et les deux familles doit être fait publiquement devant les anciens du village de la femme.

Au moment de la conclusion de cet accord les difficultés qui peuvent s'élever doivent être portées devant le Chef de Subdivision.

Mention de cet accord doit figurer dans la déclaration de publicité du mariage prévue à l'article 16.

Art. 8. — Le montant de la dot est fixé entre le futur mari et les parents de la femme. Il ne peut excéder :

800 francs pour Ebolowa et Sangmélima.

600 francs pour Djoum et Ambam.

Art. 9. — Les cadeaux faits par le futur époux à la famille de la femme, sans être interdits, ne peuvent faire l'objet d'aucune action en justice.

Art. 10. — La dot, en règle générale, est versée en totalité au père ou au « ndom » de la femme en présence de deux témoins au moins.

Mais, dans certains cas, une partie de la dot, pouvant s'élever jusqu'aux $\frac{3}{4}$, peut être versée aux personnes qui ont élevé la fillette depuis l'âge tendre jusqu'au moment du mariage.

Le mariage ne peut être conclu qu'après versement inté-

gral du montant de la dot fixée, constaté par le chef de subdivision qui donne le quitus au futur mari.

Art. 11. — Le mariage peut avoir lieu sans dot. Dans ce cas, le père ou le « ndom » qui renonce à la dot doit faire une déclaration écrite au Chef de Subdivision.

Art. 12. — Le fait pour les parents de la femme de consentir à l'union de leur fille équivaut à une quittance et signifie que la dot est intégralement payée.

Art. 13. — La dot est payable en argent et en marchandises dont la valeur doit être spécifiée au moment de l'accord entre les parents de la femme et le futur mari devant le Chef de Subdivision.

Art. 14. — Il est interdit aux parents de la femme ou à un membre quelconque de la famille de la femme de réclamer des cadeaux ou un complément quelconque de dot au mari, après la célébration de l'union.

Art. 15. — Sont interdites :

1° Les unions entre conjoints qui se trouvent dans le cas de ceux visés au paragraphe 2 de l'article 4 ci-dessus ;

2° Les unions disproportionnées dans lesquelles la différence d'âge entre conjoints est trop grande ;

3° Les unions entre conjoints malades atteints de lèpre ou de maladies vénériennes inguérissables, ou atteints d'infirmités définitives ;

4° Les unions entre indigènes de races différentes lorsque leurs pays d'origine sont très éloignés (Doualas et Djems, par exemple).

Ces interdictions peuvent être levées exceptionnellement par le chef de circonscription de la résidence de l'un des futurs.

Dans tous les cas, ces interdictions peuvent, le cas échéant, faire l'objet d'un examen du Tribunal civil, sur la demande des futurs conjoints, des membres de leurs familles, ou d'un tiers quelconque.

DES FORMALITÉS PRESCRITES.

Art. 16. — Le mariage, pour être valable, doit être célébré

par le *Chef de Subdivision, seul officier de l'état-civil, en matière de mariage indigène* ou par son adjoint expressément habilité à cet effet par décision du Chef de Circonscription.

Le mariage ne pourra être célébré qu'après un délai de deux mois pendant lequel une double déclaration émanant d'une part du futur, et d'autre part de la future ou du représentant qualifié de sa famille attestant qu'il y a promesse de mariage entre les futurs époux et entre leurs familles.

La déclaration inscrite sur un registre *ad hoc* doit comporter l'énonciation des noms, prénoms, filiation des futurs époux, de leur profession, âge, domicile et résidence habituels, la stipulation relative à la dot.

L'officier de l'état-civil fait diligence pour assurer la plus large publicité possible à la déclaration de promesse de mariage, en particulier lorsque les futurs conjoints sont domiciliés dans deux subdivisions différentes.

Outre les oppositions prévues à l'article 7, toutes oppositions au mariage peuvent se révéler pendant le délai de publicité de deux mois et sont reçues par le Chef de Subdivision, consignées au bas de la déclaration de promesse de mariage, et tranchées par le Tribunal civil.

Le représentant du ministère public, les Chefs de Subdivision, les Présidents des Tribunaux des 1^o et 2^o degrés du Territoire, peuvent faire opposition au mariage.

Le mariage est célébré publiquement au jour fixé par le Chef de Subdivision, dans le Tribunal indigène.

Doivent être présents au mariage, ou valablement représentés :

1^o Les parents des deux conjoints (et surtout le parent de la femme qui a perçu la dot) ;

2^o Les quatre témoins, deux pour chaque conjoint.

La présence des futurs est indispensable.

Il ne peut y avoir de mariage par procuration.

Les témoins doivent être du sexe masculin, majeurs, capables ; ils peuvent être européens ou indigènes.

Art. 17. — *L'acte de mariage énonce :*

1° Les noms, prénoms, professions, âge, date et lieu de naissance, la tribu, le clan des époux ;

2° Les noms, prénoms, profession et domicile, tribus et clans des pères et mères ;

3° Les consentements donnés ;

4° A peine de nullité d'ordre public, le consentement des époux ;

5° La mention qu'il n'existe aucune opposition ;

6° Le montant de la dot versée au moment de la déclaration de mariage en présence du Chef de Subdivision ;

7° Le régime matrimonial des époux : monogamie ou polygamie, leur religion ;

8° La mention, en cas de polygamie, du fait que la femme sait qu'elle est la X^e épouse de son mari ;

9° Les noms, prénoms, âge et qualité des quatre témoins ;

10° Les stipulations particulières.

Un livret de mariage contenant copie de l'acte de mariage est remis séance tenante et sans frais, au mari.

DROITS ET OBLIGATIONS ISSUS DU MARIAGE.

Art. 18. — Le mari doit vêtir et loger sa femme ;

— lui prêter aide et assistance ;

— doit lui fournir des ustensiles de ménage et des instruments de culture ;

— doit défricher chaque année une surface suffisante de terrain ;

— est astreint au devoir conjugal.

S'il a plusieurs femmes, partager entre elles également ses nuits, sauf les cas de grossesse, allaitement, ou maladie grave.

Autoriser sa femme à se rendre aussi fréquemment que possible chez ses parents. L'accouchement de la femme doit avoir lieu dans la famille du mari.

Art. 19. — La femme doit veiller à l'entretien des enfants, préparer la nourriture et entretenir la case de son mari lorsqu'elle doit partager sa couche, assurer les soins du ménage.

Planter et entretenir le terrain débroussé par son mari.

Il est entendu que la femme ne doit s'occuper que des cultures vivrières en non des cultures riches.

Art. 20. — La femme doit obéissance à son mari.

Art. 21. — Les époux se doivent réciproquement fidélité et assistance.

DES CAUSES DE DISSOLUTION DU MARIAGE.

Art. 22. — La dissolution du mariage peut se produire :

1° Soit par la mort de la femme ;

2° Soit par le divorce prononcé par le Tribunal du premier degré de la résidence de l'un des époux.

Art. 23. — Quelles que soient les circonstances ayant accompagné le décès de la femme, le mari ne peut, en aucun cas, exiger une compensation de la part de la famille de celle-ci.

Art. 24. — Les causes du divorce sont :

a) mauvaise conformation de l'un des époux ;

b) inconduite habituelle de l'un des conjoints ;

c) absence sans nouvelles d'une durée supérieure à 3 ans de l'un des conjoints ;

d) délit ou crime commis par l'un des conjoints, et ayant entraîné une condamnation à plus de 3 ans de prison ;

e) sévices et mauvais traitements exercés à l'égard de la femme par le mari ;

f) refus du mari d'assurer l'entretien de sa femme ;

g) inexécution des stipulations contenues dans l'acte de mariage.

Art. 25. — La mort du mari n'entraîne pas la dissolution du contrat de mariage.

La femme est tenue de rester dans la famille de son mari.

Mais elle peut cependant être déclarée libre par *jugement* en remboursant tout ou partie de la dot versée pour elle dans les conditions ci-après :

a) si le décès du mari est survenu après 15 ans de mariage, la femme sera tenue quitte de toute obligation envers la famille de son mari.

b) si l'épouse a vécu 10 ans avec son mari, elle n'aura à rembourser que la moitié de la dot versée pour elle.

Art. 26. — En cas de divorce prononcé avec remboursement de tout ou partie de la dot, le Tribunal devra tenir compte de la durée de l'union d'après les règles posées à l'article précédent pour fixer le montant de la dot à rembourser.

Art. 27. — Toutefois, en cas de remariage des veuves déclarées libres ou des divorcées sans remboursement de dot, la question de la dot sera débattue entre la famille du mari défunt (ou le premier époux divorcé, ou sa famille) et le nouveau mari, en présence du Chef de Subdivision.

La mention de l'accord sur le montant de la dot devra figurer à la déclaration de promesse de mariage dont il a été question aux articles 7 et 16.

AUTRES CAUSES DE DIVORCE.

Art. 28. — En cas de divorce prononcé aux torts de la femme avec stipulation de remboursement de tout ou partie de la dot versée pour elle, à son mari, la nouvelle dot à verser en cas de remariage ne peut être supérieure à la somme fixée par le jugement.

Art. 29. — La dot à verser pour une veuve ne peut être supérieure à celle qu'elle a versée pour se libérer, conformément aux dispositions de l'article 25.

Art. 30. — Le polygame qui déclare vouloir devenir monogame doit en faire la déclaration au Chef de Subdivision de sa résidence qui règle par jugement civil au 1^o degré la question du sort des femmes et des enfants nés de celle-ci.

Art. 31. — Les règles à suivre sont les suivantes :

Le divorce est prononcé sans remboursement de dot. Mais il est stipulé qu'en cas de remariage une dot dont le montant est déterminé sera versée au premier mari.

La femme garde ses enfants qui ont besoin de ses soins, et ceux qui déclarent vouloir vivre avec elle.

Art. 32. — La femme d'un polygame qui ne veut plus vivre dans la polygamie pour des raisons sérieuses de con-

venances personnelles est tenue de faire une déclaration au Chef de Subdivision de sa résidence. Si le divorce est prononcé, le remboursement de tout ou partie de la dot est stipulé dans un délai déterminé, à peine de nullité du jugement. La dot doit être remboursée en présence du Chef de Subdivision.

La question de la garde des enfants est laissée à l'entière appréciation du Tribunal, qui s'inspire de la coutume et des règles d'élémentaire humanité.

DES ENFANTS.

Art. 33. — Les enfants nés avant la célébration du mariage appartiennent à la famille de la femme.

Art. 34. — Les enfants nés pendant la durée du mariage, et après sa dissolution dans un délai correspondant à la durée maxima de la grossesse appartiennent à la famille du mari.

Art. 35. — Les enfants d'une femme veuve ou divorcée appartiennent :

a) à la famille de son mari si elle n'a pas remboursé tout ou partie de la dot versée pour elle, et prévue au jugement civil qui a déclaré la veuve libre ou qui a prononcé le divorce ;

b) à sa famille si la dot a été remboursée ;

c) à elle-même s'il est prouvé que c'est elle qui a remboursé sa dot.

Art. 36. — Les enfants nés des filles célibataires ou des veuves ou des divorcées, peuvent, avec le consentement exprès de la mère, faire l'objet d'une action en revendication de paternité au moment du mariage subséquent des parents naturels.

Art. 37. — En principe, les enfants doivent vivre dans la famille de leur père. Mais, toutefois, en cas de divorce, le Tribunal peut confier à la mère la garde de ses enfants aussi longtemps que ses soins sont jugés nécessaires. Le

mari, dans ce cas, est tenu de subvenir aux besoins des dits enfants.

Dans certains cas, laissés à l'entière appréciation du Tribunal, le père indigne peut être déchu de la puissance paternelle. La garde des enfants est attribuée à la mère et à un tuteur désigné par le Tribunal du 1^{er} degré, choisi autant que possible parmi les hommes les plus âgés et les plus respectables du village, sans qu'il soit nécessaire qu'ils soient parents de la femme ou du mari.

Art. 38. — La garde de l'enfant peut être confiée à une œuvre charitable ou à une Mission religieuse.

PÉNALITÉS.

Art. 39. — La réglementation locale proscriit toutes les formes d'unions coutumières.

1° L'« *abom* » ou enlèvement de la fille libre de toute union régulière chez son père expose les deux complices à une peine de 3 à 6 mois de prison et une amende de 100 à 500 francs.

2° Le rapt de la femme mariée est puni d'une peine de 1 à 5 ans de prison et de 100 à 1.000 francs d'amende.

3° L'adultère expose les deux complices à une peine de 6 mois à 1 an de prison et de 100 à 500 francs d'amende.

4° Les échanges de femmes sont interdits et punis de peines prévues au paragraphe 2 ci-dessus.

Art. 40. — Quiconque aura touché ou versé une dot pour une impubère sera puni d'une peine de 1 à 5 ans de prison et de 100 à 1.000 francs d'amende.

Art. 41. — Quiconque aura vicié le consentement d'une femme pour contracter un mariage, sera puni des peines prévues au paragraphe 2 de l'article 39 ci-dessus.

Art. 42. — Quiconque sera convaincu d'avoir perçu une dot supérieure aux taux fixés à l'article 8 ou une dot supérieure à celle fixée par jugement, conformément aux articles 23, 24, 25, 26 et 27 ci-dessus, sera puni d'un empri-

sonnement de 1 à 3 ans et d'une amende au moins égale à l'excédent de dot.

Art. 43. — Les contraventions à l'article 14 sont punies d'un emprisonnement de 6 mois à 1 an et de 100 à 500 francs d'amende.

Art. 44. — Quiconque aura, dans le simple but de nuire, fait opposition à un mariage sans motif valable, sera puni d'un emprisonnement de 1 à 6 mois et d'une amende de 100 à 500 francs.

Art. 45. — Le Tribunal peut toujours tenir compte des circonstances atténuantes.

J'ignore le sort réservé à ce projet. Il contient sans doute des lacunes, mais je suis sûr que, complété à l'aide des travaux similaires de quelques-uns de mes collègues, il peut prendre corps, et assurer un peu de stabilité aux unions entre indigènes.

Les dispositions concernant les pénalités ont peu de chance d'aboutir. Elles paraîtront trop sévères, et elles ne sont pas de la compétence du législateur local. D'ailleurs, le projet d'arrêté sur le même objet rédigé par le Bureau des affaires politiques ne prévoit que des peines d'indigénat pour les infractions aux dispositions concernant le mariage (sauf s'il s'agit de mariage d'impubères). Quinze jours de prison et 100 francs d'amende, ce n'est pas une sanction suffisante pour des faits aussi graves que l'escroquerie à la dot, et les violences devant vicier le consentement de l'épouse.

Ce même projet officiel ne parle pas du tout du rôle important que j'assigne au chef de subdivision en matière de mariage indigène.

Il laisse libre le montant de la dot.

Il contient aussi cette disposition que le divorce peut être demandé par la femme *autorisée par son chef de famille* « pour maladie contagieuse à elle communiquée par le mari » ; ainsi, une femme dont le mari est syphilitique, doit attendre d'être contaminée pour pouvoir intenter une action en divorce. J'estime qu'il y a assez de syphilitiques au Territoire. Le divorce doit pouvoir être demandé par la femme

et prononcé à son profit avant la contagion, sur simple certificat médical.

Mon projet (comme le projet officiel) consacre la polygamie et le divorce ; il ne pourra donc être accepté des missionnaires et des pasteurs. Cependant, je prétends qu'il marque un très gros progrès en faisant comprendre aux indigènes que le mariage est une affaire très sérieuse et non plus une bagatelle, un caprice.

XIV. — *Les modestes « exigences » des Missionnaires.*

Monseigneur Le Roy conclut sa belle préface à l'Enquête Coloniale dans l'Afrique Française occidentale et équatoriale sur l'organisation de la famille indigène par ces mots :

« Nous demandons :

« 1° Que, dans l'A. E. F., les Administrations coloniales
« mettent à la base de leurs préoccupations, l'organisation
« de la famille indigène ;

« 2° Que tout mariage, conclu par la famille avant l'âge
« de 14 ans pour les filles, ou sans leur consentement, soit
« nul de plein droit ;

« 3° Que, par conséquent, une femme de polygame mariée
« dans ces conditions, ait le droit de reprendre sa liberté
« en rendant sa « dot », consentie pour elle, dans des condi-
« tions à régler en ce qui concerne, par exemple, l'attribu-
« tion des enfants ;

« 4° Que, devenue veuve, la femme reprenne sa liberté
« et ne passe pas dans l'héritage avec les autres biens du
« défunt.

« Ces exigences sont bien modestes... »

Plus récemment, Mgr le Roy, critiquant le procès-verbal de la 22^e session de la commission des mandats, oppose la courageuse intervention, de Mlle Danevig au sujet de la déplorable « condition faite à la femme au Cameroun » aux réponses de M. Marchand, ancien Commissaire de la République. « Ces réponses accusent une connaissance impar-

« faite que M. Marchand paraît avoir de la question. De minimis non curat praetor ».

M. le Gouverneur Marchand, qui a commandé le Territoire du Cameroun pendant sept années consécutives, savait mieux qu'un autre ce qui s'y passait, et il a, étant donné les circonstances dans lesquelles il agissait, lui et ses collaborateurs, fait plus de bien aux indigènes que certaines gens, bien intentionnées sans doute, confortablement assises dans leur fauteuil, qui se contentent simplement de critiquer et se refusent à voir la vérité telle qu'elle est. La vérité est que la condition de la femme n'est pas plus déplorable au Cameroun qu'ailleurs, en Afrique Noire, ou ailleurs encore, dans certains pays dits civilisés. Seulement cette situation a été dépeinte au grand jour, et ceux qui, comme moi, l'ont fait, n'ont pas voulu embellir le tableau. Mais, nier que l'Administration Française ait fait énormément, au Cameroun plus qu'ailleurs peut-être, dans l'œuvre d'émancipation de la femme, c'est énoncer une contre-vérité. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les registres des tribunaux indigènes pour se rendre compte de l'action patiente, mais sûre, des Chefs de Circonscription et de Subdivision au Cameroun.

Ce qui précède ne vise pas du tout Mgr Le Roy, pour qui j'ai la plus profonde admiration. Je soupçonne que l'article auquel je fais allusion plus haut lui a été arraché par surprise. La documentation, au sujet de la polygamie, qu'on accuse l'Administration Française de propager, du sort de la femme et de la question des veuves, indique clairement par qui il a été informé.

Je répète que sa bonne foi a été surprise : Mgr Le Roy a trop de bon sens et une trop longue expérience des choses d'Afrique pour porter un jugement si grave sur l'œuvre de la France au Cameroun.

Quoi qu'il en soit, l'article ci-dessus se termine ainsi :

Pour conclure nous demandons :

« 1° Que toute femme de polygame qui veut épouser un

« monogame soit autorisée à se racheter par l'intermédiaire
« de son prétendant.

« 2° Que toute veuve soit libérée avec ses enfants, ou que,
« au moins, elle puisse se faire racheter.

« 3° Que les monogames, généralement chrétiens, soient
« jugés d'après leurs coutumes, comme les fétichistes poly-
« games, et les musulmans le sont d'après les leurs.

« 4° Que les assesseurs des juges ne soient pas toujours
« et uniquement choisis parmi les fétichistes et les Musul-
« mans. »

Ces exigences, de même que celles que j'ai citées plus haut, sont parfaitement légitimes. Je ne pense pas avoir besoin de répéter que c'est ce vers quoi ont tendu les efforts de l'Administration française ; seulement, au lieu de tout briser d'un coup, elle a procédé graduellement, par étapes, ménageant le présent et préparant l'avenir.

Toutes les réformes proposées plus haut sont déjà en bonne voie, seulement elles ont devancé les textes réglementaires. L'action sur la coutume s'est exercée directement grâce à l'initiative des Administrateurs. M. Nicol, dans la circonscription d'Edéa depuis 1921, à Yaoundé en 1926-1929, a fait évoluer la coutume des Bakoko et des Ewondo dans un sens plus humain. Personnellement, j'ai servi sous ses ordres et je me suis toujours inspiré de ses méthodes à Yaoundé et à Eholowa. Ailleurs, dans d'autres circonscriptions, mes collègues ont agi aussi suivant les règles simples que dictait leur conscience. Mais, au Cameroun, comme ailleurs, il faut aller lentement : le temps est le meilleur facteur de progrès humain.

*
* *

Ce chapitre a exigé de longs développements. C'est que, je le répète, la matière est extrêmement importante et délicate. Elle doit être comprise. Le sort de nombreuses populations en dépend.

CHAPITRE II

De quelques règles particulières relatives à l'état des personnes.

Je dirai quelques mots de certaines règles particulières du droit coutumier, relatives à l'état des personnes. Ces règles étaient autrefois, exceptionnellement appliquées ; mais, aujourd'hui, elles tendent à devenir courantes et à se moderniser.

(A) *Du sort des absents.*

La coutume ne prévoyait pas l'absence telle que nous l'entendons. Cette notion n'avait que peu d'importance. De ce qui a été dit plus haut au sujet de la famille et de ce qu'on lira plus loin au chapitre des successions, on peut conclure qu'il n'y avait pas, à proprement parler, d'absents.

Femmes, enfants et biens de l'individu dont on était sans nouvelles étaient « gérés » par sa famille. Aucune difficulté grave n'était à prévoir si l'absent revenait ou disparaissait pour toujours.

Deux cas étaient à considérer :

1° Un indigène quittait son village pour un temps qu'il pensait devoir être long et donnait pouvoir à un de ses proches pour gérer tous ses biens. Ce mandataire, son frère en général, rendait compte de sa gestion au retour du mandant, et recevait pour sa peine une part égale au tiers ou au quart des fruits des récoltes et du croît du cheptel ;

2° Si, au contraire, il disparaissait sans désigner personne pour s'occuper de ses affaires, c'étaient les anciens du village qui choisissaient un mandataire. En général, c'était l'héritier le plus direct de l'absent qui était désigné ;

cela écartait toutes complications en cas de retour ou non de l'absent.

Les mandants, dans les deux cas ci-dessus, géraient en bons pères de famille et agissaient comme pour eux-mêmes.

Mais la coutume jusqu'à ce jour, ne précise pas à partir de quel moment l'absence doit être déclarée, surtout dans le deuxième cas ci-dessus, ni à partir de quel moment l'absent, qui ne donne plus signe de vie, doit être considéré comme mort. Les délais indiqués par les notables les plus raisonnables ne concordent pas, ils varient de cinq à dix ans.

L'évolution de la coutume, en cette matière, sous l'influence des Européens, est certaine. Les personnes les plus intéressées dans cette affaire sont les femmes de l'absent. Elles n'hésitent plus à venir demander au Tribunal civil indigène de statuer sur leur sort.

La solution adoptée est simple : l'absent qui n'a pas donné signe de vie pendant 3 ans ou plus, a tort. Aujourd'hui, avec les facilités de communications, un indigène peut toujours écrire et donner de ses nouvelles à sa famille ; s'il ne le fait pas, c'est la preuve que ses intérêts ne le préoccupent pas beaucoup.

Toutes facilités sont données aux épouses pour contracter de nouvelles unions stables et régulières à l'état-civil.

Ce point n'est pas très conforme à la coutume, et, en opposition avec la loi chrétienne du mariage qui dispose que l'union est indissoluble, l'un des conjoints étant absent. Il y a là un conflit certain à prévoir entre la religion et la jurisprudence que je propose d'établir.

Toutefois, il faut noter que s'il s'agit d'une union chrétienne l'épouse qui ne voudra pas briser les liens du mariage n'aura qu'à se taire et rester fidèle à son époux.

S'il s'agit de femmes chrétiennes ou non qui viennent d'elles-mêmes ou poussées par des intéressés, demander au tribunal de statuer sur leur sort : le Tribunal doit statuer. Car, s'il est contraire à la religion de dissoudre une union, il est non moins contraire à la morale de voir l'époux voler à ses amours passagères et contraindre sa ou ses épouses à vivre en concubinage avec ses frères et ses amis. Il est amo-

ral aussi de penser que tous les enfants nés pendant l'absence du mari et quelle que soit la durée de cette absence, lui reviennent.

Les règlements des affaires d'absence doivent être entourés de certaines précautions. Il y a lieu de s'inspirer de quelques principes :

1° Dans tous les cas, le Tribunal du 1^{er} degré doit être saisi sans préliminaire de conciliation ;

2° Ne s'occuper que de la situation de la femme de l'absent qui, seule, est intéressante au point de vue humain et moral. La question de succession aux biens, n'a qu'une importance tout à fait secondaire ;

3° Préciser la durée de l'absence. En principe, la femme peut être déclarée libre si elle n'a pas d'enfants, et si le mari, depuis plus de trois ans, n'a pas donné de ses nouvelles.

Un délai plus long conduirait la femme à perpétrer des pratiques contraires aux bonnes mœurs.

On peut facilement s'assurer si la femme veut simplement s'émanciper ou si elle a la ferme intention de contracter une nouvelle union ;

4° En principe, l'absent ne devrait pas avoir droit au remboursement de la dot, par application stricte du droit coutumier en matière de mariage. Le jugement doit stipuler, dans chaque cas particulier, si le remboursement doit avoir lieu ou non et en fixer le montant.

Nous ne nous occupons pas du cas de disparition de la femme qui n'entraînerait qu'une action contre sa famille de la part du mari.

(B) *Les mineurs.*

Seul le chef de famille a pleine capacité ; tous les autres membres sont des mineurs, ou du moins ont une capacité diminuée. Les filles, les femmes, les veuves sont d'éternelles mineures, toujours sous la puissance d'un homme, père de famille « *ndom* » mari, héritier du mari, fils. La femme n'a pas plus de droits qu'une chèvre. Il y a là un abus mani-

feste contre lequel les femmes se révoltent pour réclamer une certaine capacité juridique.

Il nous arrive de parler de majorité, mais c'est là une notion toute relative. Le jeune Noir n'est plus un enfant quand il ne participe plus aux jeux puérils, quand il est admis dans la société des hommes, et quand il peut avouer qu'il a eu commerce avec les femmes : c'est-à-dire vers quinze ans. Ce fait n'a d'ailleurs aucune importance. Le fils aîné devient majeur du jour où il a recueilli la succession de son père.

En droit coutumier, il n'y a pas d'orphelins. Les enfants en bas-âge ont pour père « *esa* », celui à qui ils sont attribués lors du partage d'une succession.

Si un chef de famille meurt en laissant pour principal héritier un enfant qui ne peut, du fait de son jeune âge lui succéder, dans ses droits et obligations, que se passera-t-il ? Les anciens, réunis après avoir fait l'inventaire de la succession, désigneront un gardien, un tuteur (*mba'ale*, *nkala*), qui exercera la tutelle « *okala* » jusqu'au jour où le pupille sera en âge de recevoir des comptes.

Les fous sont abandonnés comme certains malades répugnants : lépreux, scrofuleux, épileptiques. Les fous furieux sont mis hors d'état de nuire, cangue aux pieds. Dès qu'un individu est tant soit peu déséquilibré, il est considéré juridiquement comme mort et dépouillé de ses biens.

Titre III. — Les Biens.

CHAPITRE PREMIER

Généralités. — Régime de la Terre.

La région actuellement peuplée par les Boulous était à peu près vide d'habitants à leur arrivée. Les quelques négrières nomades n'utilisaient pas la terre, vivaient uniquement de cueillette. Les Boulous et surtout les Fangs proprement dits étaient en perpétuels déplacements : leurs cultures épuisées, ils en abandonnaient l'emplacement et défrichaient ailleurs ; la terre n'avait aucune valeur pour l'homme.

I. — *Le bien de famille.*

La propriété individuelle n'existait pas. Les seules richesses étaient les femmes, les esclaves, quelques têtes de bétail, et certaines monnaies d'échange telles que : pointes d'ivoire, bracelets, barres de fer, « *bikié* », etc... Les familles vivaient en économie fermée ; les échanges étaient rares entre elles puisqu'elles avaient à peu près les mêmes ressources et les mêmes besoins. Toutefois, de tout temps, un certain commerce de transit s'est effectué d'Ouest en Est, sous forme de troc de produits d'importation contre des produits du pays : ivoire, caoutchouc, esclaves aussi sans doute. Dans le sein de la famille, l'individu n'existait pas.

Il semble bien que la terre fut accaparée à une époque relativement récente par les différentes familles d'un même clan. Les limites des terres des clans sont aujourd'hui encore

très précises. Elles ont varié par suite d'alliances, de guerres et de conquêtes. Mais il n'y eut jamais d'échange. Il n'y a pas de traces d'une différence quelconque entre une terre libre et une terre conquise.

La terre est divisée entre les familles étendues d'un même clan. Aucune règle précise n'a présidé cette répartition. Il est vraisemblable que l'importance numérique des différentes familles, partant leur force, y fut pour beaucoup. Aujourd'hui, sur la terre d'un même village, les limites entre les terres des différentes familles sont imprécises.

L'ensemble des superficies exploitées par une même famille, temporairement ou non, ou en réserve, constitue une sorte de bien collectif exclusivement réservé aux membres de cette famille.

Ce bien collectif comprend, en particulier, le droit de cueillette, le droit de chasse et de pêche. Tout ce qui jaillit spontanément de la nature est à tous.

Les membres des différentes familles n'ont des droits que sur la surface du sol. La question de la propriété du fonds ne s'est jamais posée.

Les travaux agricoles sont faits en commun sous la direction du chef de famille. Nous savons qu'aux hommes incombe l'abatage des arbres et un débroussaillage préalable par le feu. Aux femmes, toutes les autres opérations agricoles. Chaque femme a son petit lopin de terre particulier. Les produits des cultures servent à la nourriture de la famille ; et ce qui est vendu alimente un fonds commun familial géré par le chef de famille, théoriquement distinct du patrimoine propre du chef de famille.

Tout ce qui est le produit du travail commun est commun à tous les membres de la famille : les cases, surtout l'« *aba* », la vente des récoltes et du bétail, le montant du recouvrement de certaines créances, par exemple la réparation d'un dommage causé à la famille.

Certaines dettes peuvent aussi être collectives : elles s'informent d'elles-mêmes.

Le bien de famille est inaliénable et imprescriptible. Il

est même indivis. Tous sont tenus de rester dans l'indivision. La case à palabres, « *aba* », peut faire l'objet d'une cession, après consultation des membres de la famille, et après engagement de tous de la reconstruire dans un bref délai.

Sur les biens collectifs, les membres des familles ont :

1° Le « *jus fruendi* ». Les végétaux utiles (adjap, bois d'ewomen, arbres à écorces, andok, certains arbres fruitiers, raphiales, palmiers à huile, dispersés par le fait de l'homme et qui paraissent abandonnés, etc...) sont exploités par tous.

2° Le « *jus utendi* » et en particulier le droit d'abattre la forêt pour cultiver le sol. Mais ce droit ne va jamais jusqu'au « *jus abutendi* » car la terre n'est pas susceptible d'aliénation.

II. — *Les biens collectifs.*

La grande forêt, les terres incultes, les grands cours d'eau sont la propriété collective de toutes les familles du clan. Je n'ose dire de la tribu, cela nous entraînerait trop loin. Il semble que d'immenses espaces aient été ainsi divisés d'une façon hypothétique entre les divers clans. Sur ces biens, tous les habitants du village ont indistinctement le « *jus fruendi* » et le « *jus utendi* ».

Les anciens emplacements de villages (*élik*) restent à leurs anciens propriétaires qui gardent tous leurs droits, sans souvent en faire usage. Mais le non usage n'entraîne jamais la désuétude.

De ce qui vient d'être dit plus haut, on peut conclure qu'il n'y a pas de propriétaire éminent du sol, de même qu'il n'y a pas de terres vacantes et sans maître. L'arrêté du 15 septembre 1921, sur le régime domanial au Cameroun, classe, dans le domaine privé du territoire, les terres vacantes et sans maître (4^e catégorie de terrains). C'est une erreur qui n'a, d'ailleurs, aucune importance pratique, puisque les droits de jouissance des indigènes sont toujours réservés.

III. — *Biens personnels.*

Ce sont ceux qui appartiennent à un individu. Seul, le travail est la source de la propriété individuelle. Sont personnels : les vêtements, des objets divers, les armes, les outils, les ustensiles de ménage, les animaux de basse-cour, le bétail, les arbres plantés ou aménagés et leurs fruits, la monnaie.

Dès que, par son travail, un individu isolé, le cas peut se concevoir, met une parcelle de terrain en valeur, il acquiert un droit de propriété privée sur la parcelle exploitée, sur la surface seulement. Ce droit est transmissible par héritage ; mais il faut noter, dès à présent, que les immeubles fonciers, ou plutôt ces droits de possession sur la surface, comptent peu dans les successions.

Il serait plus exact de dire que l'individu et ses parents ont un droit de propriété, car, en cette matière, il est difficile de dire où commence le droit de l'individu et où finit le droit de la famille. Un frère dispose régulièrement du bien de son frère, un père du bien de son fils. Mais, dans ce dernier cas, la réciproque n'est pas vraie.

Les biens personnels sont meubles ou immeubles : il n'y a, pour ainsi dire, que des meubles. Compte tenu de ce qui vient d'être dit ci-dessus, la propriété mobilière est individuelle et absolue.

Autrefois, le patrimoine d'un individu était peu de chose ; aujourd'hui, avec le développement économique du pays, en période prospère, la fortune de certains indigènes est relativement considérable. La garde-robe d'un indigène aisé est plus fournie que celle de certains européens ; le mobilier, avec les phonographes, machines à coudre, automobiles, s'est accru dans des proportions incroyables. J'ai connu des indigènes et même des femmes qui avaient des comptes en banque assez coquets pour des Noirs (10 à 30.000). C'est ce qu'a révélé la déconfiture de la B. F. A. Heureusement, l'Administration, en cette circonstance, a eu soin de sauvegarder les intérêts des épargnants indigènes, intéressants à

plus d'un titre. Il y aurait chez les Boulous de vrais riches, si, par orgueil, et par contrainte, ils ne dilapidaient pas en prodigalités excessives leur avoir.

Les propriétés ne sont pas bornées. Il n'y a aucun signe apparent du droit, à part quelques haies vives plantées parfois au milieu des cacaoyers, ou bien quelques piquets, ou quelques objets fétiches (coquilles de gros escargots remplies de « médicaments », crânes d'animaux, plumes, etc.), destinés à protéger les récoltes contre les voleurs.

Il faut noter toutefois que l'action en bornage devient de plus en plus fréquente, du fait que les plantations, au lieu de durer un ou deux ans comme autrefois, durent actuellement de longues années, et du fait aussi que la case a été remplacée souvent par des constructions en matériaux définitifs.

Toutes facilités sont données aux plaideurs pour la reconnaissance de leurs droits en se basant sur les usages locaux.

Malgré de très nombreuses palabres, au cours des tournées, pour expliquer aux Boulous l'économie du Décret du 20 août 1927, modifié par le Décret du 21 juillet 1932, sur la reconnaissance des droits fonciers indigènes, les intéressés font la sourde oreille.

Trois au quatre au plus ont demandé et obtenu la reconnaissance de leurs droits. La propriété du fonds n'intéresse personne.

CHAPITRE II

Usages particuliers.

1° *Droit de chasse* : Le gibier de la forêt est à celui qui le capture ou le tue.

On peut piéger partout, même sur la plantation d'autrui, à condition de ne pas causer de dommages aux champs : les animaux pris au piège sont au chasseur qui l'a posé.

Si le gibier a été pris ou abattu sur la terre d'un clan par un étranger à ce clan, une partie variable de l'animal revient au chef du village : pour un éléphant, c'était une pointe d'ivoire.

2° *Droit de pêche* : Par contre, la pêche dans les marigots est exclusivement réservée aux membres de la famille qui exploite la partie de terre arrosée.

Le cours des marigots est divisé en autant de sections qu'il y a de femmes dans le village, qui viennent y pêcher. Le lieu de pêche d'une femme (« *étok* ») ne peut être exploité que par elle seule.

Les grands cours d'eau sont à tous. Mais les barrages, les parcs à poissons, les engins fixes de toutes sortes, appartiennent à ceux qui les ont créés.

Tout ce qui précède est l'application stricte du principe : seul le travail et l'industrie de l'individu créent son droit de propriété.

Titre IV. — Des Successions.

I. — *Ouverture, saisine.*

De tous les modes d'acquérir la propriété, c'est le plus important.

La succession s'ouvre par la mort du « *de cuius* ». Il a été dit plus haut, qu'en cas de folie ou d'absence prolongées, on considérait le fou ou l'absent comme mort.

L'héritier n'entre en possession des biens du défunt qu'après les funérailles. Le partage n'a lieu que fort longtemps après : six mois ou un an. Le motif de cette coutume est un sentiment de pudeur vis-à-vis du défunt : on craint de paraître trop cupide. Pendant des semaines les veuves couchaient à même le sol. Mais aujourd'hui, toujours sous l'influence des Missions, la succession s'ouvre dans un temps plus court, juste nécessaire pour attendre l'arrivée des parents éloignés. Le deuil est à peine respecté par les veuves, quelques-unes même ne le portent pas.

Dès le décès, les anciens de la famille font l'inventaire de la succession. Il n'y a pas à proprement parler de partage de la succession. Elle passe en bloc du « *de cuius* » à un héritier qui toujours l'accepte, et est moralement obligé de l'accepter sans bénéfice d'inventaire possible.

II. — *Composition de la succession.*

Font partie de la succession « *elik* » :

- 1° Les épouses et leurs enfants en bas âge ;
- 2° Les filles célibataires ;
- 3° Le cheptel ovin et caprin, les chiens et animaux de basse-cour ;

4° Les cases et plantations ;

*5° L'argent monnayé (en particulier les dots encore intactes, versées ou remboursées pour les filles ou les femmes de la famille) ;

6° Les créances (dots à recevoir ou en cours de remboursement à la famille) ;

7° Les dettes (dots à payer ou à rembourser par la famille ;

8° Les obligations et créances de toutes sortes ;

9° Les meubles et menus objets, à l'exception de ceux qui touchaient à la personne du défunt : pagnes, bâton, pipe, bracelets, crachoir, chapeau, objets précieux qui reviennent de droit au fils aîné, ou qui sont en partie enterrés avec le défunt ou détruits sur sa tombe. La cupidité des héritiers réduit de plus en plus la liste de ces objets sacrifiés à la mémoire du défunt.

Le partage d'une succession peut être fait du vivant du propriétaire des biens, par celui-ci, en présence des héritiers réunis : ce partage est irrévocable. Il suppose que le « *de cujus* » a une grande confiance dans l'affection de ses héritiers sans quoi il risque l'ingratitude et l'abandon.

Le partage après décès a lieu en présence des frères du « *de cujus* », et surtout de son frère utérin le plus âgé à qui certains égards et marques de respect sont dûs durant toute la période, fort longue, des opérations de partage.

Ce frère utérin, président du partage, n'a droit à rien, en principe, pour sa part, mais la coutume lui octroie des cadeaux à l'arrivée et au départ, et lui donne le pas sur tous les autres membres de la famille présents.

Doivent assister au partage, les enfants mâles, et surtout le fils aîné « *ntolomon* » du défunt.

La coutume consacre en fait le droit d'ainesse : la plus grande partie de la succession, les 7/10^e au moins, revient au principal héritier. Un autre principe formel est que, seuls, les mâles sont capables de succéder.

Une succession est essentiellement une affaire de famille. Mais aujourd'hui, les Boulous n'hésitent pas à porter les litiges relatifs au partage devant le tribunal civil.

Il nous faut, pour bien juger, connaître à fond la coutume, et nous inspirer autant que possible de quelques règles fort simples, en vue de la modifier dans un sens plus équitable et plus humain.

III. — *L'ordre successoral.*

L'ordre successoral est le suivant :

- 1° Les enfants mâles et leurs descendants, à l'infini, même par représentation ;
- 2° Les frères germains ;
- 3° Les frères consanguins ;
- 4° Les cousins germains ;
- 5° Les neveux, fils des frères consanguins ou germains du « *de ujus* » ;
- 6° Les neveux, fils des sœurs germaines ou consanguines (*mone kale*).

On doit noter tout de suite que les frères utérins de pères différents « *onyañg* » et leurs descendants ne sont pas héritiers, car ils n'appartiennent pas toujours à la même famille, et souvent au même clan. Mais les « *anyañg* » doivent assister aux funérailles.

La succession va, en principe tout au moins, à l'héritier le plus âgé d'une classe, à son défaut aux cadets, par ordre de primogéniture. L'héritier d'une classe exclut ceux des classes suivantes.

Il m'a été donné de trancher une affaire de succession à la suite de laquelle un neveu à un degré éloigné, âgé de 20 ans s'est vu attribuer la propriété de 17 personnes : femmes, filles et enfants en bas-âge. Et, détail curieux que j'ai déjà mentionné, les femmes se battaient à qui l'aurait pour maître.

Le conseil de famille peut écarter le simple d'esprit au profit de celui qui le suit immédiatement dans l'ordre successoral.

Les « *anyañg* », bien que n'étant pas héritiers, ont droit à quelque chose : généralement un mouton. Le plus souvent,

ce cadeau est fait en public, longtemps avant la mort du « *de cujus* ».

La part de l'héritier absent est réservée ; on a vu déjà comment ses intérêts sont sauvegardés.

La collectivité du clan n'a aucun droit sur la succession de l'un de ses membres.

IV. — *Le partage de la succession.*

Pour comprendre comment est dévolue la succession, il faut savoir que toutes les épouses d'un polygame n'ont pas des droits égaux, il y a entre elles une hiérarchie bien établie.

La première épouse en date est l'« *ekomba* », elle est toujours écoutée, obéie, et crainte. La favorite en cours est la « *nkpwék* » ou « *ntomba* », les autres épouses s'appellent « *mimbom* » (sing. *mbom*).

Si un mari a beaucoup d'épouses « *mimbom* », il les répartira entre l'« *ekomba* » et une ou deux femmes qui seront des « *bikomba* » en second, si on veut. Cette situation d'« *ekomba* » est très en faveur.

Aujourd'hui encore, il n'est pas rare lors de la célébration d'un mariage, d'entendre une jeune épouse déclarer que cela lui est absolument égal d'être la femme d'un polygame puisqu'elle est la première épouse, l'« *ekomba* ».

Le fils aîné de l'« *ekomba* » est le seul héritier. Mais les fils aînés de « *bikomba* » en second seront aussi des héritiers très avantagés.

Supposons :

Premier cas. — Polygame à 5 femmes : l'« *ekomba* », 4 femmes (*mimbom*) et leurs enfants à elles cinq (mineurs des deux sexes).

Toute la succession va au fils aîné de l'« *ekomba* », ou, si cette dernière n'a pas d'enfants mâles, au fils aîné de la seconde femme et ainsi de suite.

Deuxième cas. — Un polygame à 15 femmes réparties ainsi :

1° L'« *ekomba* » avec 5 femmes, plus les enfants ;

2° Une deuxième première épouse avec 4 femmes, plus les enfants ;

3° Une troisième première épouse avec 3 femmes, plus les enfants.

Les fils aînés des 3 premières épouses, hériteront, seuls, respectivement les 6, 5 et 4 femmes avec leurs enfants respectifs.

Tel est le principe. Il peut y avoir des changements suivant certains cas particuliers que je ne puis envisager tous.

L'héritier ne fait pas absolument ce qu'il veut. Il doit suivre certaines règles coutumières bien établies, et les avis du conseil des anciens de la famille.

Les veuves vont à l'héritier qui doit en attribuer une ou plusieurs à chacun de ses frères adultes.

Les filles pubères sont traitées comme des femmes et partagées.

Les enfants en bas-âge des deux sexes sont aussi répartis comme les veuves, mais il est de règle qu'ils suivent leur mère ou la femme qui en tient lieu.

Un héritier peut refuser des veuves. Il use souvent de cette faculté surtout lorsqu'elles sont âgées. Un fils ne peut recevoir sa propre mère si elle est encore assez jeune pour entretenir des relations avec un homme.

La femme favorite du défunt « *nkpwek* » revient au principal héritier.

Les autres biens qui composent l'actif de la succession (plantations de cultures riches, argent liquide, créances, etc...) sont répartis entre les héritiers par le principal d'entre eux qui en conserve toujours la plus grosse part : C'est là une règle coutumière bien établie.

Si le nombre de femmes veuves, ou de filles est insuffisant pour satisfaire tous les enfants, le fils aîné qui se sert le premier est moralement tenu, lorsqu'il le pourra, de faciliter le premier mariage de ses frères moins favorisés au partage, ou de leur procurer une dot pour s'acheter une épouse supplémentaire, s'ils sont déjà mariés.

La principale habitation du défunt revient à l'héritier.

Les cases des femmes, et les plantations créées du vivant de leur mari, suivent le sort des veuves.

En fait, le décès d'un chef de famille entraîne de grosses perturbations. La famille est disloquée, le village du « *de cujus* » tombe en ruines (*elig*) et est abandonné ainsi que les plantations. C'est là une pratique contraire aux intérêts de la famille et à l'économie du pays, contre laquelle nous devons réagir.

Lorsque le principal héritier n'est pas encore en âge de recueillir la succession, son tuteur, désigné par le conseil de famille, agit à sa place et doit lui rendre des comptes à sa majorité. Les tuteurs font montre, en général, d'une grande probité.

L'action exercée en justice par un neveu, pour réclamer des comptes à son oncle, s'appelle « *aba* ».

On admet que la moitié des dots des femmes données en mariage pendant la minorité de l'héritier, lui revient à sa majorité. De même, la moitié de l'argent liquide et du bétail reste en toute propriété à celui qui a pris en charge la succession, l'autre moitié revient aux enfants héritiers.

L'héritier est tenu de payer les dettes du défunt, et d'accomplir les promesses par lui faites de son vivant ou par testament. Si ses moyens ne lui permettent pas de tout payer, il peut demander à ses propres frères de lui venir en aide.

Les frais de funérailles, et surtout les repas « *aba* » et réceptions, sont supportés par le principal héritier. Ce n'est pas une charge légère. Ceux qui, suivant les circonstances, en ont fait l'avance de tout ou partie, sont dédommagés. En fait, c'est le défunt lui-même qui paye son enterrement, car ce sont ses moutons, cabris, volailles, chiens qui sont mangés, et pour qu'il en reste dans la succession, il faut les imaginer très nombreux.

V. — Des femmes héritières.

Les femmes ne sont pas héritières puisqu'elles font partie de la succession.

Toutefois, une femme peut posséder en propre quelques biens mobiliers, moutons, volailles, ustensiles de ménage, lieu de pêche aménagé par elle « *étok* », instruments aratoires, hardes, bijoux.

(Une veuve est nue, elle n'a droit absolument à rien, ce qu'elle peut avoir c'est ce qu'elle a dérobé et caché).

Au décès d'une femme, ses biens passent de « *ntyi* » à « *mbom* » et réciproquement, dans la même case.

Dans une même case où cohabitent plusieurs épouses d'un même mari, il y a la « *ntyi* » qui est la première épouse dans la case, puis les « *mimbom* » qui ont été épousées après elle. « *Ntyi* » est aussi le mot qui traduit « *belle-mère* » de la femme. La « *ntyi* » peut avoir une ou deux « *mimbom* ». De même la première « *mbom* » et la « *ntyi* » de la deuxième « *mbom* ». « *Mbom* » ne prononce jamais le nom de sa mère, mais appelle « *ntyi* » : maman.

La « *ntyi* » considère « *mbom* » comme sa fille, car c'est, en général, avec la dot provenant du mariage de sa propre fille que son mari a acheté une nouvelle épouse qui est « *mbom* ».

Lors d'un partage de succession des arrangements consacrent l'usage qui consiste à ne pas séparer une « *ntyi* » de ses « *mimbom* ».

Si une femme est seule épouse d'un monogame, à sa mort ses quelques biens vont en totalité à son mari, sous réserve de cadeaux obligatoires à sa mère.

Les filles et les sœurs mariées, quoique n'étant pas héritières, reçoivent un cadeau consistant en moutons, chiens et objets divers.

Titre V.

Des Testaments et des Donations.

Un individu peut disposer de tout ou partie de ses biens, soit entre vifs, soit par testament, sans qu'aucune entrave puisse être apportée à ce droit. Il n'existe pas de réserve coutumière en faveur d'une classe quelconque d'héritiers.

Les testaments et les donations ne revêtent aucune forme solennelle, et se prouvent généralement par témoins.

La forme de testament la plus courante est la suivante : un individu rassemble ses amis intimes, généralement âgés, dans un endroit secret. Il exprime sa volonté à exécuter après sa mort, en dehors de la présence des héritiers éventuels. Ce procédé est plein de risques pour le principal héritier, car les témoins du testament oral peuvent le tromper à leur avantage, et s'instituer légataires particuliers. N'oublions pas que l'héritier est tenu d'exécuter la volonté du défunt.

Le testataire peut désigner expressément un ou plusieurs exécuteurs testamentaires « *nkap-elig* » : oncles maternels, frère, fils aîné ou ami intime. Le testament oral est toujours révocable.

L'usage se généralisera, rapidement chez les indigènes, du testament écrit. L'acte sera olographe, ou bien, si le testateur ne sait pas écrire, il sera établi par un tiers devant de nombreux témoins.

Il arrive, et il nous a été donné d'en voir des cas, que l'indigène rédige ou fait rédiger son testament, le lit, ou le fait lire et traduire au Chef de Subdivision, le met sous enveloppe et le dépose entre les mains du Chef de Subdi-

vision. Pour les chefs, cela peut avoir une grande importance.

L'héritier, ou un membre quelconque de la famille, peut avoir reçu des dons, du vivant du « *de cujus* », et être légataire particulier.

Il y a là une volonté du défunt qui tend à avantager l'un quelconque de ses héritiers. Il n'y a pas rapport à la masse avant partage.

Toutes les dispositions testamentaires ou entre vifs, sont révocables. La règle « donner et retenir ne vaut » ne s'applique pas en coutume.

Titre VI. — Des Contrats et Obligations.

I. — Caractères généraux des contrats (1).

Pour définir le contrat en coutume indigène, il faut modifier la rédaction de l'article 1101 du notre Code Civil : « Le contrat est la convention par laquelle, dans tous les cas, une personne s'oblige, et oblige les membres de sa famille, envers une ou plusieurs autres personnes et les membres de leurs familles, à donner, à faire, ou à ne pas faire quelque chose ». Qui s'oblige, oblige les siens.

Entre les membres d'une même famille, il n'y a pas de contrats. La plupart des contrats sont bilatéraux et à titre onéreux.

La convention lie les parties, ou plutôt leurs familles, sous réserve de ce qui sera dit dans un instant. En cas de contestation, on applique les usages du lieu où elle est intervenue, ou ceux des parties.

Théoriquement, les conditions de validité des contrats sont les mêmes en coutume indigène qu'en droit français, savoir :

- capacité des contractants ;
- concours de volontés (consentement) ;
- objet certain ;
- cause licite.

Mais pratiquement, en coutume usuelle, toutes ces conditions de validité des contrats n'ont aucune importance. Le contrat est valable, même si l'une de ces conditions fait défaut, et peut ne pas exister lorsqu'elles sont toutes réu-

(1) cf. Le Testu : *op. cit.*, p. 142 et suivantes ; et R. Maunier : *Loi française et cout.*..., III-x, p. 136. *La Convention.*

nies. On ne peut mieux exprimer la vérité à ce sujet qu'en disant qu'une obligation n'est jamais parfaite.

a) Un incapable peut valablement s'obliger et surtout obliger sa famille. L'enfant est totalement incapable. Mais le fou est capable. La femme célibataire ou mariée est incapable, mais elle revendique chaque jour capacité pleine et entière.

b) Le consentement des parties n'est pas exigé pour la plupart des contrats : mariage, vente, gage. Il est vrai qu'en matière de mariage ou de mise en gage, la femme ou la personne engagée n'est pas partie au contrat, mais est l'objet sur lequel porte la convention ; son consentement paraît donc inutile. Mais un Noir peut prendre quelque chose à quelqu'un sans le lui demander, ce n'est pas un vol, c'est un prêt. Cette remarque de M. Le Testu est parfaitement exacte. On voit ainsi que le consentement n'est pas toujours nécessaire pour qu'un contrat soit valable.

c) L'objet n'est presque jamais déterminé. Il s'agit, la plupart du temps, de choses de genre.

d) La cause est licite ou non. La notion d'ordre public n'est évidemment pas la même en coutume qu'en droit français. Le mariage indigène, la mise en gage des personnes sont des pratiques choquantes qui doivent disparaître.

Les contrats ne sont pas solennels. Toutefois, on y remarque presque toujours la présence de nombreux témoins. Il est facile de comprendre la raison de cet usage. En l'absence de témoins, les contractants affirment sous serment sur n'importe quoi, qu'ils s'exécuteront ou qu'ils mourront.

Le caractère dominant des contrats est une grande imprecision. Les contractants ignoreront, ou feindront d'ignorer, par exemple, s'il s'agit d'une vente, d'un prêt ou d'un don. Les parties agissent avec une égale mauvaise foi, ou plutôt une certaine rouerie qui fait le fonds de l'esprit de l'indigène, l'incite à ne jamais avouer qu'il s'est trompé, ou qu'il a eu tort, ou qu'il peut perdre dans une affaire

qu'il a entreprise. « J'ai perdu aujourd'hui, j'aurai ma revanche la prochaine fois, quand les circonstances seront plus favorables ». Les contrats sont essentiellement révocables (1).

« S'il y a doute souvent sur la liberté du consentement donné par les parties, un point doit être mis hors de discussion : leur mauvaise foi. On peut toujours la présumer : le vendeur tardera longtemps à livrer la chose vendue, l'acheteur fera attendre le paiement. Au fond, la pensée de chacun des contractants est d'obtenir l'exécution de la promesse formulée par l'autre partie, et de s'abstenir, si possible, de sa propre obligation » (2).

Le terme n'est jamais spécifié. Les parties n'ont aucune idée de l'échéance. Le contrat est, le plus souvent, conclu et exécuté par personnes interposées.

Pour les Noirs « témoins passent lettres », la preuve testimoniale est la seule généralisée. On sait ce qu'elle vaut. Mais, aujourd'hui, chez les Boulous surtout, les contrats écrits deviennent de plus en plus nombreux.

On conçoit aisément, d'après tout ce qui vient d'être dit, que toutes les causes qui peuvent vicier un contrat : erreur, violence, dol, lésion, n'entraînent jamais sa nullité.

Il n'y a qu'un mode d'extinction des obligations : le paiement.

Toutefois, les indigènes comprennent fort bien la novation et la compensation, et il en est fait quelques applications.

La compensation « *evuta* » ou « *avuta* » doit être réglée devant témoins, en palabre. Ce qu'il importe de faire ressortir, c'est l'« *abim da li'i* », ou reliquat de créance.

La remise de dettes « *oja* » ne peut avoir lieu qu'entre parents, ou amis intimes.

(1) V. R. Maunier : *Loi française et cout.*..., p. 71.

(2) Le Testu.

II. — Des principaux contrats (*atin, esae*) (1).

On peut dire que, de nos jours, les Boulous connaissent les mêmes formes de contrats que les Européens. Les mots qu'ils emploient dans leur langue pour les distinguer semblent prouver qu'elles étaient pratiquées depuis fort longtemps. Il n'en est rien. La famille, cercle fermé, ne se prêtait pas aux transactions multiples entre individus. Dans son sein où tout était indistinct et indivis, il n'y avait pas de place pour de subtiles distinctions. J'étudierai d'abord les formes anciennes des contrats entre familles, et ensuite, les formes modernes ou modernisées de contrats qui existaient en puissance, si on peut dire, dans l'ancienne coutume, formes qui, aujourd'hui, se compliquent en se multipliant, entre individus surtout. Une classification des contrats n'est établie que pour plus de clarté, mais, je ne crains pas de le répéter, dans l'esprit des indigènes, tout n'est que confusion.

Les principaux contrats sont :

(A) Formes anciennes :

a) La vente et l'échange (*kuan, nkus, folan, fol*) ou mieux la vente-échange ; (forme récente d'échange par *bilaba*) ;

b) Le gage (*eban*).

c) Le contrat de gardiennage de bétail (*étaé-kabat*).

d) Le mariage (*aluk*) précédemment étudié.

(B) Formes modernes, ou modernisées :

a) Le louage (*ndong, yoé*) *yoé* signifie aussi prêter.

b) Le prêt ; prêt à usage et prêt de consommation (*ékola, ndong*) ; prêt à intérêt (*avuan*).

c) Le mandat ; (« *asen* » pour l'argent ; « *bitié* » pour le bétail).

d) Le dépôt.

e) Du contrat de société.

Ces contrats ne nécessitent pas de longs commentaires.

(1) Lire dans l'année sociologique, Année 1923-24, tome I, l'article de M. Marcel Mauss, *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 30 à 186.

Pour résoudre les difficultés qu'ils soulèvent dans la pratique, il faut toujours avoir présent à l'esprit ce qu'on vient de lire au paragraphe précédent.

(A) FORMES ANCIENNES DES CONTRATS.

a) *La vente-échange.*

Vente ou échange étaient un même contrat, à l'origine, au temps où la monnaie était inexistante. Ce n'est qu'à une époque récente que la distinction s'est opérée entre la vente « *nkus* » et l'échange « *folan* ».

Les règles qui régissent la vente sont les mêmes que pour l'échange.

La convention oblige une personne à livrer une chose à une deuxième qui doit en payer le prix. Je dis « une chose ». Mais le mariage, ainsi qu'on l'a vu plus haut, n'est pas autre chose qu'un contrat de vente. Je ne reviens sur ce point que pour répéter que M. Nicol a nettement établi les caractères du mariage chez les Bakokos, et ses remarques valent certainement pour la plupart des populations du Sud-Cameroun.

La vente, autrefois, portait sur les esclaves, et plus rarement sur les enfants, mais c'est là un passé à jamais disparu.

Les mineurs peuvent disposer de leurs biens, sans aucune restriction, la présence des témoins n'est pas exigée.

Les modalités du contrat, les obligations réciproques du vendeur et de l'acheteur, peuvent varier à l'infini ; l'indécision la plus grande plane dans toutes les transactions entre les Noirs.

La vente a lieu au comptant et plus généralement à terme car l'acheteur, même opulent, ne paie qu'une faible partie du prix au moment de la vente. Pour le reste, il sait se faire attendre.

Chez les Noirs, une dette est essentiellement quérable, et le paiement résulte de la diligence du créancier.

Le vendeur doit livrer la chose (ou la personne), en assurer la qualité et en garantir la propriété paisible et utile. Mais en affaire, trompe qui peut. La moindre transaction contient en germe une palabre qui finira en conciliation, et le roublard, le malin, disons voleur, reconnaîtra, après de longues parlottes, ses intentions perfides.

Une garantie ou une caution réelle peut être exigée, mais c'est assez rare.

En cas d'éviction, ou de vices rédhibitoires « *mvôl* », l'acheteur peut actionner le vendeur en dommages et intérêts. Cela se présente fréquemment, car chez les Noirs, on ne se gêne pas pour disposer de la chose d'autrui.

Le « *mvôl* » désigne surtout l'échange de femmes. « *Meyeng* » est l'échange de marchandises. C'est un contrat « sui generis » par lequel un individu pauvre remet à un plus riche que lui un objet de faible valeur, pour en recevoir un autre de plus grand prix, qu'il désigne en général lui-même.

L'« *abom* » est l'échange de marchandises de valeur ; le « *meyeng* » ne concerne que des menus cadeaux.

Le « *Bilaba* » est plus spécial (1). C'est un contrat qui n'est connu des Boulous que depuis vingt ans à peine. « *Bilaba* » vient de la racine Ngumba « *lap* » qui signifie parler, flatter. L'échange par « *Bilaba* » n'a lieu qu'entre riches. Au cours d'une fête dans un village, un étranger, « *la mouche volante* », chante la louange d'un riche notable, et lui extorque des cadeaux les plus divers dont la valeur peut être très élevée. Car le notable dont on vante la richesse devant tout le monde, veut prouver qu'il est véritablement riche.

A peu de temps de là le donneur s'en va chez son visiteur étranger et chante sa louange en des termes choisis. Ce dernier donne une fête qui doit surpasser la précédente en éclat et comble son hôte de cadeaux. Ces fêtes se renou-

(1) C'est un « *potlach* », V. article de M. Mauss, précité.

vellent de temps à autres et les cadeaux augmentent chaque fois en valeur.

Les choses vont bien entre gens honnêtes, mais le « *Bilaba* » peut être, pour un roublard, une source de fructueuses escroqueries. Les Boulous se méfient du « *Bilaba* » qui « *est un jeu de la richesse* ».

Les marchandises ainsi échangées sont de nature différente : ce sont des produits du pays : ivoire, cheptel, etc..., si le donneur est d'un village situé à l'intérieur à l'Est « *Nsak* » ; ce sont, au contraire, des produits manufacturés, d'importation, si le donneur est d'un village de l'Ouest, vers la mer « *mang* », « *sô* ».

b) *Du gage.*

Le gage est la convention par laquelle un débiteur remet à son créancier un objet mobilier (ou une personne) pour sûreté de sa dette.

C'est aussi, et surtout, le résultat de la saisie opérée par le créancier, par n'importe quels moyens, sur un objet appartenant à son débiteur (au sur une personne de la famille de son débiteur). Il les garde en garantie de sa créance.

Le gage ne confère pas la propriété de la chose. Le créancier gagiste ne peut, théoriquement, ni en user, ni en disposer.

Ses obligations et ses droits sont analogues à ceux du dépositaire ; il doit :

Veiller sur la chose (ou sur la personne) en bon propriétaire ;

La restituer dès que son débiteur l'a désintéressé.

Il a droit au remboursement des dépenses qu'il a faites en vue de l'entretien ou de la conservation du gage. Il est responsable de la perte ou de la détérioration (ou de la mort) du gage.

Le débiteur pouvait mettre en gage des esclaves ou ses parents, à l'exception de ses père et mère, ou ascendants

et des garçons ; c'étaient surtout des jeunes filles ou des femmes qui étaient mises en gage.

Le créancier gagiste devait bien traiter et bien nourrir la personne mise en gage. Celle-ci l'aidait dans ses travaux. Les mauvais traitements, les sévices excusaient la fuite de la personne mise en gage qui regagnait, si elle pouvait, le village du débiteur, et ouvrait à ce dernier une action en dommages et intérêts contre le gagiste.

Le débiteur insolvable pouvait se constituer en gage pour un temps déterminé. La coutume reconnaissait au créancier le droit de se saisir de la personne de son débiteur et de le garder aussi longtemps qu'il le voulait ou le pouvait, à condition de le nourrir et de le traiter avec humanité. Le débiteur maltraité pouvait avoir recours contre son créancier.

La femme mise en gage n'avait jamais qualité d'épouse. Les enfants issus d'elle et du créancier (ou des parents du créancier ou de tous autres) appartenaient à sa famille, à son père coutumier, ou à son « *ndom* ». On ne peut affirmer que la mise en gage ne soit plus pratiquée : il est extrêmement difficile de faire la preuve de ce délit.

Un créancier pouvait avoir un gros intérêt à vouloir transformer une mise en gage en un mariage régulier, et à faire accepter sa créance comme une avance de dot. Ce n'était généralement pas admis, ni par le débiteur, ni par la personne mise en gage, quelle que put être son affection pour le créancier, son amant ; mais cela pouvait arriver.

Aujourd'hui, il arrive fréquemment, au cours d'un débat, qu'une femme dise qu'elle n'a pas été épousée régulièrement par son mari, mais qu'elle est restée chez lui après avoir été mise en gage toute petite, par ses parents. Le Tribunal apprécie largement.

En coutume, il y a une différence fondamentale entre la dot « *nsuba, akum* » et la dette « *ekola* ».

Les animaux mis en gage appartiennent toujours au débiteur. Le croît lui revient intégralement. Il n'est dû qu'une légère rétribution au créancier. Il faut bien se garder de

confondre l' « *eban* » ou mise en gage, et l' « *étaé-kabat* », contrat de gardiennage du bétail.

c) *Du gardiennage du bétail* (1) « *étaé-kabat* ».

C'est un contrat particulier, généralement en usage chez tous les Noirs du Sud-Cameroun, par lequel un bailleur remet à un preneur plusieurs têtes de petit bétail.

Le bailleur reste propriétaire des bêtes et de tout leur croît. Le preneur en assure la garde et doit les rendre à première réquisition.

Tous les risques sont à la charge du preneur. Les excuses, même en cas de force majeure (panthère, vol, maladie) ne sont généralement pas admises, à moins que, par suite de certaines circonstances, le preneur puisse les faire constater par son bailleur.

Le bailleur est tenu de récompenser le gardien en lui donnant une ou plusieurs têtes de bétail.

Dans cette convention, les deux parties ont un réel intérêt et surtout elles espèrent des profits considérables.

Etant donné que chez les Noirs il n'y a pas d'élevage, et que le petit bétail prospère ou crève sans aucun soin, n'importe quel propriétaire devrait pouvoir garder son bétail, il n'a nul besoin de le confier à un autre. Ce raisonnement trop logique néglige le côté purement indigène du problème. Avoir un beau troupeau à soi, devant sa porte, c'est s'exposer continuellement aux demandes des parents et des amis ; c'est quasi impossible pour un Noir. Le « *nkukuma* » répartit donc chez des amis son cheptel, quitte à prendre en garde d'autres animaux ; j'ai vu ce cas souvent. De cette façon, si on lui demande un mouton, il répondra : « Toutes ces bêtes ne sont pas à moi, je les ai en garde. Ah ! si elles étaient à moi, tu n'aurais pas besoin de rien me demander, c'est moi qui te donnerais ce que tu désires ».

Connaissant nos Noirs, on peut aisément concevoir que le

(1) Le Testu : *op. cit.*, p. 169 à 174. — Yves Nicol, p. 169.

bétail confié en garde sert de base à de multiples spéculations dans lesquelles nous ne pouvons entrer, nous n'en finirions pas.

Il va sans dire que le règlement de compte entraîne de longues discussions, et finit fatalement devant le juge. Le bailleur accuse toujours le preneur de lui avoir volé un nombre considérable de bêtes, celui-ci se défend et appelle des témoins.

Au début de l'instance on croirait à une affaire impossible à régler : 5 ou 10 minutes suffisent à peine, pour qui connaît bien ses Nègres, pour les mettre d'accord.

On s'aperçoit que dans l' « *étaé-kabat* », la durée du contrat n'est pas fixée, ainsi que la rétribution du gardien. Il y a là une lacune qu'on pourrait combler : c'est possible.

J'ai modifié l' « *étaé-kabat* » au cours d'une expérience que j'ai faite et que je ne crois pas inutile de rapporter :

D'avril 1932 à avril 1933, la coopérative indigène d'Ebolowa a acheté :

143 ovins : 138 brebis et 5 béliers,

19 caprins : 13 chèvres et 6 boucs,

pour la somme totale de 11.126 francs.

Ces animaux appartenant à une personne morale, la coopérative d'Ebolowa, bailleur, ont été remis à des mères de famille ayant au moins 5 enfants en bas âge. Il faut dire que les femmes s'occupent bien des bêtes qui leur sont confiées, elles ne les vendent pas et ne les mettent pas en gage.

Les conditions de l' « *étaé-kabat* » ont été modifiées par moi de la façon suivante : les deux premières portées reviennent à la Coopérative et les bêtes restent la propriété des femmes gardiennes.

Le croît du troupeau pendant une année a été de :

100 ovins : 63 agneaux, 37 agnelles,

16 caprins : 9 petits boucs, 7 petites chèvres.

Les pertes totales pour l'ensemble du troupeau et du croît se sont élevées à 8 unités, soit 2,87 % ; ce qui est faible.

Les jeunes mâles ont été vendus en cours d'année pour

la somme de 1.508 francs, qui a été versée à la Caisse de la Coopérative. Les 70 femelles dont la valeur n'est pas inférieure à 2.500 francs restent la propriété de la Coopérative d'Ebolowa et ont été données à nouveau en « *étaé-kabat* » à des femmes méritantes.

L'expérience tentée est triple; elle constitue :

- 1° Une modification à la coutume de l' « *étaé-kabat* » ;
- 2° Un mode de placement très avantageux des fonds de la Coopérative d'Ebolowa, 11.126 fr. ont rapporté 4.008 fr. en une année, soit 36 %.
- 3° Un encouragement sérieux à l'élevage dans les familles nombreuses.

On remarquera le nombre élevé des mâles par rapport aux femelles dans le croît. Il se peut que des femmes aient voulu garder les femelles et les aient échangées contre des mâles leur appartenant déjà. Cela n'est pas impossible, encore que le fait ne m'ait jamais été signalé.

Mais, aurais-je été trompé que le résultat que je cherchais a été atteint, savoir : augmenter le cheptel.

Le succès de l'expérience tentée auprès des indigènes a passé toutes mes espérances.

(B) FORMES MODERNES OU MODERNISÉES DES CONTRATS.

a) *Le louage.*

Le contrat de louage de chose était à peu près inconnu dans l'ancienne coutume, le besoin ne s'en faisait pas sentir. Mais, aujourd'hui, les conditions sont changées. On loue facilement une machine à coudre, une bicyclette, un phonographe, une automobile ou une case. Il convient de noter que le prix de la location est en général exagéré, et hors de proportion avec la valeur de la chose louée. La durée de la location n'est jamais fixée.

Les contractants finissent généralement devant les juges qui rabattent les prétentions du loueur.

Le louage d'ouvrage n'était pas totalement inconnu des Boulous et revêtait différentes formes :

Un chef de famille demandait à ses voisins de l'aider pour un travail déterminé : construction de cases ou de barrage de pêche, de pieges, récoltes. Pendant l'exécution, les hommes étaient nourris, et, à la fin du travail, l'employeur leur donnait à chacun un salaire sous forme de mesures de vivres, généralement.

Aujourd'hui, encore, il n'est pas rare qu'un polygame, riche planteur, donne à ses travailleurs l'usage de quelques-unes de ses femmes, qui vivent avec eux comme le feraient des épouses. C'est un moyen pratique de fixer la main-d'œuvre ! Ce contrat ne doit pas être confondu avec le contrat de « *mvia* ».

Les femmes Boulous n'acceptent plus ces contrats. L'évolution signalée dans les mœurs entraîne des changements profonds dans l'économie du pays.

Le contrat de louage de services est devenu courant entre indigènes, et entre les patrons Blancs et les indigènes salariés. Dans ce dernier cas, il est régi suivant les principes du droit français.

Des conseils d'arbitrages institués en 1922 et 1926 dans différentes circonscriptions sont chargés spécialement de régler les différents litiges qui naissent du contrat de travail.

A Eholowa, le besoin de ces conseils ne s'est jamais fait sentir. Les relations entre employeurs et employés sont bonnes, et les désaccords sont rares. Les indigènes sont bien payés pour le travail qu'ils font, et étant donné les circonstances locales. Le Boulou est surtout fonctionnaire, boutiquier, chauffeur d'auto. Il n'aime pas être employé comme boy ou manœuvre.

Seul, le contrat qui lie l'indigène « *market-boy* » « *shop-boy* » ou clerk de brousse à un commerçant européen, mérite quelque attention. C'est un contrat léonin qui tient l'indigène à la merci des patrons. Ces relations de commerce entre Blancs et Noirs ne sont pas faites pour relever le prestige des uns et des autres (1).

(1) cf. Le Testu, p. 160 et 161.

Les clercks des grosses maisons ont une situation enviable. Certains ont une réelle expérience du commerce, et il ne leur arrive pas plus d'histoires qu'aux agents européens des factoreries. Ils jouissent de la considération des Directeurs qui les emploient.

Mais l'Administration fait ce qu'elle peut pour empêcher que n'importe quel indigène s'intitule traitant, et met en garde les patrons contre les risques qu'ils courent.

Au sujet des détournements opérés par les clercks et traitants des maisons de commerce, la jurisprudence du Conseil d'Appel est ainsi fixée :

« 1° Correctionnalisation jusqu'à 3.000 francs.

« 2° Etablissement du déficit (par les différences constatées entre l'inventaire de prise en charge, contradictoire entre le patron et l'employé, et le dernier inventaire ayant précédé la plainte ; ou par toutes autres écritures contradictoires ou de force probante incontestable).

« 3° Détermination du caractère frauduleux de ce déficit. Plus souple que la jurisprudence métropolitaine, qui impose en tout état de cause au maître, la preuve du caractère frauduleux, et non purement civil du déficit, la jurisprudence coloniale tenant compte des difficultés propres aux territoires d'outre-mer (absence de police mobile, individualité vague de l'indigène, aisance avec laquelle il peut dissimuler le produit de son délit, ou le dissiper sans laisser de traces, etc...), s'est arrêtée aux exigences suivantes : le déficit établi ainsi qu'il est dit plus haut, le clerck qui ne l'explique pas, soit par un vol dont il a été victime et qu'il prouve, soit par des crédits consentis à des personnes dont il fournit la liste, et dont le témoignage confirme ses dires, est ainsi indirectement convaincu de fraude. La jurisprudence coloniale va plus loin.

Si le clerck a consenti des crédits, malgré l'interdiction prouvée du maître, il peut être, suivant les circonstances, et notamment si ces crédits ne peuvent être recouvrés, con-

sidéré comme ayant détourné le montant des sommes ainsi gaspillées (1). »

Il y a lieu de remarquer que les patrons se mettent trop souvent dans leur tort en n'établissant pas des inventaires de prise en charge réguliers. L'habitude se prend de plus en plus, afin de prévenir les litiges, de faire intervenir l'Administration à la naissance des contrats : il vaut mieux prévenir que punir.

L'Administration est hostile aux traitants de brousse. Leurs pratiques commerciales ne visent qu'au rendement au tonnage, et nuisent considérablement à la qualité des produits du cru.

b) *Du prêt.*

1° *Le prêt à usage*, d'abord peu connu, se répand de plus en plus. Aujourd'hui, on prête couramment une bicyclette, un fusil, un phonographe, une machine à coudre, des vêtements. On remarque même que les indigènes préfèrent se servir des objets qui ne leur appartiennent pas, quitte à prêter les leurs.

Le prêteur livre la chose, l'emprunteur en use et en abuse, à charge de la rendre à première réquisition après un temps plus ou moins long, ou d'en représenter la valeur.

Prêter, c'est presque donner, ou vendre ou louer.

L'emprunteur doit conserver la chose prêtée. Il doit des dommages et intérêts en cas de détériorations ou de perte.

Théoriquement gratuit, le prêt à usage se rapproche du louage de choses, car l'habitude se prend de réclamer un cadeau au commodataire.

2° *Le prêt de consommation* est très généralisé. Il porte sur de l'argent, des marchandises, des objets divers, des animaux.

L'emprunteur doit rembourser en qualité et en quantité,

(1) Memento à l'usage des Juges de Paix du Cameroun (M. Robert Attuly, chef du service judiciaire), p. 26.

et au terme convenu, la chose prêtée. S'il ne peut le faire, il est tenu d'en représenter la valeur.

Une forme courante du prêt est le « *trust* », avance de marchandises faite à un traitant qui s'engage à les rendre ou à verser leur valeur. Le « *trust* » est un contrat « sui generis » qui a des caractères mixtes du prêt et de la vente à terme.

3° Le prêt à intérêt « *avuan* » est de plus en plus pratiqué. Le taux est variable avec la convention, et non précisé par la coutume. La durée du prêt, quelques jours, ou plusieurs années, n'a aucune influence sur le montant des intérêts qui est fixé d'avance, une fois pour toutes. L'indigène ignore encore la règle de l'intérêt simple proportionnel au temps ; il n'a, cela va de soi, aucune notion des placements à intérêts composés.

Le taux est très élevé, usuraire, hors de proportion avec le montant du prêt, lorsqu'il s'agit de courts termes. Il est normal ou insignifiant lorsqu'il est à long terme, ce qui est le cas le plus général.

c) *Du mandat.*

C'est la convention par laquelle un indigène donne pouvoir « *mve ngul* » à un autre « *mbele ngul* » qui l'accepte, d'accomplir tel ou tel acte en son nom.

Nous savons que les Noirs agissent rarement par eux-mêmes, mais presque toujours par personnes interposées. C'est donc un contrat très fréquent.

Le mandat est presque toujours spécial, rétribué, rarement gratuit.

Le mandataire doit exécuter toutes les clauses de sa mission et en rendre compte à peine de dommages et intérêts : en l'absence de pouvoir écrit, dont l'usage tend à s'implanter parmi les Boulous, le mandataire est muni d'un objet personnel appartenant à son mandant pour lui permettre de prouver sa qualité dès que besoin est.

Le mandant est tenu de remplir les engagements pris en

son nom par son mandataire, de le dédommager s'il y a lieu des dépenses auxquelles il a dû faire face, et de lui payer une rétribution convenue.

Le mandat prend fin normalement :

- a) Au terme convenu après reddition de comptes ;
- b) Par révocation expresse émanant du mandant ;
- c) Par renonciation du mandataire ;
- d) Par le décès du mandant ou du mandataire.

Dans la pratique, les choses sont plus complexes ; il arrive trop souvent que le mandataire ne fasse pas très bien le départ entre ses propres affaires et celles de son mandant.

d) *Du dépôt.*

C'est le contrat par lequel une personne appelée déposant remet à une autre personne appelée dépositaire, qui accepte, un objet mobilier lui appartenant, et que le dépositaire s'engage à restituer à première réquisition.

Le dépositaire doit :

- 1° Garder les choses à lui confiées, en bon propriétaire ;
- 2° Ne pas en jouir, sauf stipulation expresse ;
- 3° Restituer les objets déposés.

Il est responsable des dommages, pertes et détériorations subies. Toutefois, en cas de force majeure (vol, mort d'animaux, incendie, etc...), la responsabilité du dépositaire peut être considérablement diminuée, au point de devenir nulle.

Le déposant est tenu à quoi il s'est engagé. En outre, il doit rembourser au dépositaire, si besoin est, les dépenses faites pour la conservation de la chose mise en dépôt.

e) *Du contrat de société.*

Nous avons parlé plus haut des associations tribales et des sociétés secrètes ; mais le contrat de société entre plusieurs personnes en vue de la réalisation d'un bénéfice était inconnu de la coutume. La raison en est simple. Les familles constituaient à elles seules des groupements bien organisés

qui se suffisaient à eux-mêmes. La solidarité était la règle « tous pour un, un pour tous ». Le besoin de s'associer à des étrangers à la famille ne s'était pas fait sentir.

Le contrat de société est d'introduction récente dans les mœurs. Il n'est pas rare, aujourd'hui, de voir des indigènes mettre en commun des fonds et leur activité, pour faire du commerce. Il existe, en fait, des sociétés en nom collectif. Les associés partagent les frais, les pertes et les bénéfices au prorata de leurs mises. Les contrats de société sont le plus souvent écrits, il en est même qui sont enregistrés.

f) *De la prescription.*

Cette notion est complètement ignorée des indigènes qui n'hésitent pas à porter devant les tribunaux des litiges remontant à 15 ou 20 ans et plus. Il y a là un abus qu'il convient de faire cesser, ne serait-ce que pour éviter des pertes de temps énormes aux fonctionnaires européens qui ont successivement à examiner et à essayer de régler les mêmes palabres sur les mêmes objets.

Nous devons donc fixer des délais de prescription. La mesure n'apparaîtrait pas choquante aux indigènes.

Je propose les délais suivants :

Prescription acquisitive : 15 ans.

Prescription extinctive : 5 ans.

Titre III. — La Justice indigène

Maintenant que nous connaissons un peu mieux la mentalité des Boulous, et l'idée qu'ils se font des contrats et des obligations, nous ne sommes pas surpris d'apprendre qu'ils sont constamment en procès. Les Noirs passent le plus clair de leur temps en palabres inutiles, et on serait presque tenté de se demander comment ils pourraient remplir autrement les heures vides pendant lesquelles ils n'ont absolument rien à faire.

Autrefois, l'« *aba* » était surtout un tribunal ; le chef de famille, entouré des anciens, tranchait tous les petits litiges qui pouvaient s'élever entre les membres de la même famille. Cette justice était la meilleure de toutes : le juge était surtout un arbitre qui cherchait à maintenir l'union et la concorde entre ses enfants.

Lorsqu'un litige intéressait deux indigènes appartenant à deux familles différentes, c'étaient les chefs de familles qui étaient en cause. Eux seuls avaient qualité pour parler. Si les familles étaient de même clan, ou de clans amis, les choses allaient bien. Un tribunal était vite constitué pour instruire le différend. Mais là, le plus souvent, le jugement n'était pas gratuit, les juges recevaient des épices des plaideurs, ils avaient un gros intérêt à faire traîner les choses. On ne peut nier que leurs sentences étaient fortement influencées par les nombreux cadeaux reçus : celui qui payait le moins risquait d'avoir tort. De plus, devant ces tribunaux entre clans, les affaires étaient présentées par des sortes d'avocats « *nkalo mejo* » dont les offices n'étaient pas gratuits. Les sorciers tiraient les ficelles dans les coulisses, juges et parties n'étaient que des marionnettes.

A vrai dire, en dehors de la famille, il n'y avait pas de justice ; chacun persuadé de son droit se faisait justice à soi-même quand il le pouvait, d'où des haines profondes entre familles, les plus faibles ayant toujours tort. Les palabres n'avaient jamais de fin.

Les principes du droit se ramenaient à peu de chose. Les affaires, toujours les mêmes, concernaient des questions de dot, de mariage, de mise en gage, vols (vols de femme), d'empoisonnement, meurtres, coups et blessures.

Dans tous les cas, le demandeur ne voulait pas autre chose que la réparation d'un préjudice causé. On ne distinguait pas entre les affaires civiles et les affaires pénales. Aucune échelle des délits et des peines n'était établie. Étaient qualifiés crimes ou délits, des faits qui n'en constituent pas pour nous. Les actes les plus répréhensibles étaient ceux qui avaient des rapports avec la sorcellerie (*évu*, *ngbwel*, etc...). Par contre, le meurtre d'un parent n'était pas un crime, et ne relevait d'aucun tribunal, car c'était la famille elle-même qui était atteinte par l'un de ses membres. Le meurtre d'une femme n'exposait le mari qu'au paiement d'une réparation et d'une amende ; encore fallait-il que ce fût une épouse de qualité dont les parents fussent assez puissants pour demander réparation. Il en était de même du meurtre d'un homme libre. L'esclave, la femme ou l'individu de peu, le « *zeze mot* » avait rarement la chance d'être entendu, et d'obtenir qu'on dise son droit.

En toutes matières, la preuve testimoniale était seule reçue, on sait à quoi s'en tenir sur ce mode de preuve. L'aveu de l'accusé n'avait guère valeur probante. Étant donné la mentalité des Noirs, l'innocent n'était jamais sûr de n'être pas coupable. Lorsque l'accusé niait, sa culpabilité ou son innocence était prononcée par des ordales.

Deux modes de preuves étaient courants :

- a) Le serment (*kalan minkal*) ;
- b) Le poison d'épreuve, si souvent décrit.

Le poison généralement employé était l'écorce d' « *élon* »,

grand arbre de la famille des légumineuses (*Eruthrophloeum guineense*).

Personne ne mettait en doute l'efficacité de ces épreuves, et la sincérité de leur verdict. Mais il n'y a pas besoin d'observer de très près pour se rendre compte qu'il n'y avait pas jugement, mais condamnation d'avance, sinon crime. Le sorcier savait doser ses « médicaments », et la balance penchait du côté du plus fort, du plus riche qu'on devait ménager.

Aux individus faibles, on appliquait des peines variables : l'emprisonnement, la cangue aux pieds ou aux mains, la bastonnade. Aux voleurs, on coupait l'oreille gauche. La femme adultère était tondue et souvent exposée aux fourmis rouges ou noires (*mebenga*). Souvent, on leur transperçait les mollets et les cuisses avec des flèches.

Les Blancs ont supprimé toutes ces pratiques choquantes ; ils ne l'ont pas fait brusquement, mais en ménageant d'heureuses transitions. Sous les Allemands, les chefs de villages gardèrent leur droit de juger les petits différends ; de même que celui de se faire payer et d'avoir des prisons. Puis il y eut un tribunal purement indigène, avec un président et des assesseurs, non plus de villages, mais par subdivision.

Ce Tribunal jugeait les affaires civiles dont le principal ne dépassait pas 300 marks, et les affaires correctionnelles et criminelles pouvant entraîner des peines supérieures à 6 mois de prison et 100 francs d'amende au plus.

Un Tribunal présidé par un Européen assisté de deux assesseurs indigènes jugeait de l'appel des affaires du Tribunal indigène ci-dessus, et de toutes les affaires civiles et pénales qui excédaient sa compétence. Ce tribunal du 2^e degré ne pouvait infliger plus de 10 ans de prison.

L'appel était porté devant le chef de circonscription qui avait aussi le jugement de certaines affaires pénales réservées.

Le Gouverneur siégeant à Bouéa recevait l'appel de ce

dernier Tribunal et avait droit d'évoquer les affaires importantes.

Les Allemands maintinrent les châtiments corporels, et les réglementèrent à tous les degrés. Les frais de justice étaient élevés, en matière civile : ils étaient de 10 % du montant du litige ; et pour toutes questions d'état de 20 marks. Ces pratiques étaient acceptées des indigènes parce qu'elles ne choquaient pas du tout leur conception de la justice. Au contraire, ils admettraient parfaitement, encore aujourd'hui, que le juge ait le droit de correction, et de recevoir un paiement.

Pendant la guerre, en région Boulou, des chefs de postes Français, pour la plupart fonctionnaires coloniaux, ont été chargés de maintenir l'ordre et d'administrer la justice. Leur rôle consistait surtout à surveiller les tribunaux purement indigènes des premier et deuxième degrés « *Native court* » et « *mixed court* » établis vers 1916. Les indigènes n'étaient pas préparés à une tâche aussi délicate que celle de juger, ils continuèrent à pratiquer leurs désastreuses méthodes.

* * *

Le régime actuel est organisé par le Décret du 31 juillet 1927 qui a abrogé le décret du 13 avril 1921 dont il est inspiré. Il est simple et logique et consacre de grands progrès.

La justice est rendue par des fonctionnaires européens assistés d'assesseurs indigènes titulaires et suppléants nommés chaque année sur une liste établie dans chaque subdivision parmi les notables représentant les différentes races (Boulou, Banés, Fangs, Mvaé, etc...) et les différentes confessions religieuses (fétichistes, protestants, catholiques, musulmans).

On distingue :

1° Au chef-lieu de chaque subdivision, un Tribunal du 1^{er} degré, jugeant toutes les affaires civiles et commerciales et les affaires correctionnelles.

Composition : le chef de subdivision ou son suppléant désigné par arrêté, Président, et deux assesseurs indigènes ayant voix délibérative. L'appel est toujours possible au civil ou pénal.

Auprès de ce tribunal deux assesseurs siègent en permanence, et à tour de rôle pour régler les conciliations, obligatoires en matière civile. Le décret de 1927 reconnaît aux chefs de village le droit de concilier mais les plaideurs ne s'adressent plus à eux, et vont devant les juges désignés.

2° Au chef-lieu de chaque circonscription, un tribunal du 2° degré ; Président, le chef de circonscription ou son adjoint et deux assesseurs, ayant voix consultative.

Le tribunal du 2° degré reçoit l'appel des affaires jugées au 1^{er} degré.

Ratione materiae : Il connaît des faits qualifiés crimes (art. 29) et des infractions commises au préjudice de l'Etat, du Territoire ou d'une administration publique.

Ratione personae : Certains indigènes : chefs supérieurs ou de groupements, les fonctionnaires indigènes et certains agents indigènes de l'Administration (gardes, miliciens).

3° A Daoula, la chambre d'homologation contrôle l'administration de la justice indigène, concurremment avec le Bureau politique du Territoire qui se trouve à Yaoundé. Des extraits de jugements civils, correctionnels et criminels sont fournis chaque mois à ces deux organismes.

Tout jugement entraînant une peine supérieure à 3 ans d'emprisonnement (3 mois de prison ou 500 francs d'amende s'il s'agit d'un fonctionnaire ou agent indigène) doit faire l'objet d'un rapport motivé, transmis à M. le Président de la chambre d'homologation, magistrat de carrière, sous le couvert du bureau politique, avec le dossier complet des pièces de l'instruction et du jugement.

Les parties peuvent toujours appeler des jugements du 2° degré devant la chambre d'homologation.

La chambre confirme ou infirme les jugements. Dans ce dernier cas, elle peut juger au fond, ou renvoyer pour nou-

veaux débats, soit devant le même tribunal du 2^e degré, soit devant une autre juridiction de même ordre.

Devant les tribunaux indigènes, le droit de défense est très large. Les parties peuvent se faire assister par un défenseur choisi parmi leurs parents ou amis, agréé par le Tribunal. Au 2^e degré, pour les faits qualifiés crimes, un défenseur européen doit être obligatoirement désigné (1).

Le contrôle du service de justice indigène est très sérieux, cela se comprend aisément. Il est plus sérieux, dirai-je même, que celui exercé sur les justices de paix où des indigènes sont souvent en cause.

Le régime, organisé par le Décret du 31 juillet 1927, fonctionne depuis sept ans. Il semble avoir fait ses preuves, il est bon sans cependant être exempt de toute critique.

En matière pénale, on peut reprocher la lenteur de l'instruction et surtout les délais trop longs qui s'écoulent entre le rendu du jugement et l'exécution, au cas de peine capitale. Mais c'est là une remarque générale pour toutes les Colonies (Personnellement, je n'ai jamais eu à prononcer la peine de mort). Le chef du Territoire devrait être investi du droit de grâce. En effet, le Noir perd vite la mémoire de la peine suspendue au-dessus de sa tête. Si, par hasard, après de longs mois de détention, la confirmation en arrive, il en est fort surpris, et prêt à trouver la chose injuste.

Notre justice n'est pas gratuite : ce n'est pas un mal, l'indigène n'attache d'importance qu'aux choses qu'il paye.

Je ne présenterai que quelques observations au sujet du fonctionnement de la justice indigène en matière civile.

Deux plaideurs peuvent se présenter spontanément devant le juge conciliateur, pour le règlement d'un litige. Mais, le plus souvent, le défendeur se fait prier. Le demandeur prend alors au bureau de la subdivision une convocation qui lui coûte six francs. Un messenger, « porteur de convocations », remet la citation à comparaître, signée et scellée par le chef de subdivision, à la personne convoquée.

(1) Décret du 16 mai 1928 (*J. O.* 1928, p. 428).

Les deux plaideurs exposent leur affaire au juge conciliateur. S'ils se mettent d'accord, une convention est rédigée pour constater les bases de l'accord (Décret du 29 septembre 1920). Cet acte est signé après traduction, par le chef de subdivision, et remis à la partie qui a eu gain de cause. Car il faut insister sur ce point, la convention est un jugement d'une nature spéciale ; les parties exposent contradictoirement leur point de vue, le juge conciliateur tranche entre elles, et elles conviennent de ce qui a été jugé.

Si elles n'acceptent pas la solution donnée par le juge, s'il ne peut y avoir conciliation, ou « convention », elles portent l'affaire devant le Tribunal du 1^{er} degré, jugeant au Civil.

Un Européen et 2 assesseurs indigènes statuent alors par jugement. Disons tout de suite que toutes les affaires non réglées en conciliation, ne viennent pas nécessairement devant le tribunal, on comprendra pourquoi plus loin.

Voici les chiffres que je prends au Greffe du Tribunal indigène d'Ebolowa pour le 1^{er} semestre de l'année 1932.

Convocations, 2.479.

Conventions intervenues, 1.031, soit 41 %.

Jugements civils, 32, soit 2,2 % des affaires non conciliées.

Le demandeur, devant le Tribunal du 1^{er} degré, avance 50 francs pour une affaire de dot, 25 francs pour toutes autres affaires dont l'évaluation ne peut avoir lieu (Arrêté du 4 mai 1932). Pratiquement, c'est 50 francs. Au début de 1932, les avances de frais s'élevaient à 80 et 100 francs. Les frais sont supportés par la partie qui succombe ; le jugement en ordonne le remboursement s'il y a lieu.

L'extrait de jugement coûte 18 francs.

C'est lorsque le plaideur a en mains sa « convention » ou son « extrait de jugement » qu'il sent qu'il est le jouet d'une bonne plaisanterie.

Les textes qui régissent la justice indigène en matière civile, ne tiennent pas assez compte de la mentalité des plaideurs.

Ce qui caractérise les contrats, nous l'avons vu, et je ne

crains pas d'insister sur ces points, c'est, d'abord, leur grande imprécision, due à ce fait que les indigènes concluent toujours par voie d'intermédiaires nombreux, et, ensuite et surtout, la mauvaise foi des plaideurs et des témoins. Quand l'indigène Medjo Mezang dit : « J'ai versé 200 francs à Mba pour une femme. » Entendez qu'un parent ou un ami de Medjo a remis à un parent ou à un ami de Mba, pour Mba, la somme de 200 francs. D'ailleurs, y a-t-il eu versement effectif de la somme de 200 francs ? Bien naïf qui le croirait. Ces 200 francs sont souvent la valeur estimée de marchandises remises. La femme que veut acheter Medjo à Mba n'est, peut-être, qu'une femme du village de Mba que Medjo a vue, un jour qu'il s'y promenait.

Les témoins de Medjo et de Mba peuvent se multiplier à l'infini. Un palabre indigène n'a pour ainsi dire jamais de fin.

Les parties quittent donc le Tribunal avec un papier (1) qui leur a coûté cher, d'autant plus cher, qu'il n'a aucune valeur. Car, bien rares sont les conventions exécutées. Le débiteur cherche toujours une excuse ; il sait faire prendre, ou perdre patience à son créancier. Le chef de subdivision change souvent, il n'est pas toujours très au courant de la coutume ; un autre Blanc viendra qui contredira peut-être le premier ; les témoins produits ne seront plus les mêmes. Toutes ces raisons sont suffisantes pour qu'il ne se presse jamais de se libérer. Enfin, et surtout, le débiteur Noir a fini par se rendre compte que le Blanc ne peut pas grand-chose contre lui.

Le débiteur « qui n'a pas exécuté une convention régulièrement intervenue, ne peut réclamer contre la convention, il s'exposerait à une peine, insignifiante pour lui, de 15 jours de prison et de 100 francs d'amende (transformée le plus souvent en 15 jours de contrainte par corps). Mais le fait de ne pas exécuter la convention n'est pas punissable ; et l'indigène l'a fort bien compris.

(1) Les indigènes conservent leurs papiers et leurs billets de banque dans des petits étuis en écorce ou en peau brute, parfaitement étanches.

Chaque jour, je vois des indigènes qui viennent réclamer l'exécution d'une ou plusieurs conventions ayant le même objet et s'échelonnant sur plusieurs années. Elles peuvent se contredire, d'ailleurs ; le fait n'est pas rare. Chaque « papier » a nécessité des convocations et des frais.

Si le Trésor gagne à ce jeu, le chef de subdivision perd le plus clair de son temps, et la face. L'indigène qui n'obtient pas son dû, sent qu'on se moque de lui ; le débiteur de mauvaise foi a les rieurs de son côté.

La plaisanterie dégénère en farce lorsqu'il s'agit de faire exécuter le jugement. Rarement le créancier emploie les voies d'exécution. Là encore, il faut payer pour ne rien obtenir. Nul n'ignore la facilité avec laquelle un indigène peut, dans son village, dissimuler son avoir.

Si, par hasard, acculé à la dernière extrémité, un créancier demande « qu'on mette son débiteur en prison », sa raison chancelle qu'on on l'invite à faire l'avance des frais d'entretien de son débiteur contre qui on prononcera la contrainte par corps.

Les conséquences d'un texte inapplicable, sont graves. Le Noir perd confiance en Nous. Il estime que nous sommes de mauvais juges ou pis, que nous ne sommes pas des juges du tout. Peut-on avoir confiance en quelqu'un qui vous dit toujours de payer et qui ne sait même pas faire exécuter des jugements rendus en grande solennité ? Le Noir ne se rend pas compte des dessous des choses, il ne voit que l'impuissance du Blanc à lui faire rendre son dû.

Les voies d'exécution ne sont pas en harmonie avec le milieu indigène. Elles choquent le concept que le Noir a de la justice. La carence du Blanc est trop favorable aux fripouilles.

La réforme à réaliser est urgente et facile :

Il suffit de décider que la contrainte par corps en matière civile doit être gratuite, sans être libératoire.

Qu'elle doit être fixée par décision motivée du Président du Tribunal du 1^{er} degré.

Le débiteur, généralement de mauvaise foi, est un individu peu intéressant dont les facultés seront utilement em-

ployées, par l'Administration, sur des chantiers publics, au profit des honnêtes gens. Quelques exemples seraient salutaires, et, ici comme ailleurs, l'exemplarité de la sanction entraînerait sa rareté d'application. Il n'y aurait pas beaucoup de débiteurs contraints par corps.

En matière répressive indigène, la contrainte par corps, en cas de non paiement des frais et de l'amende, est beaucoup plus efficace, elle peut aller jusqu'à 2 ans d'emprisonnement.

Je ne dirai qu'un mot en passant sur la justice française applicable toutes les fois qu'un individu de statut européen est en cause. Le droit français est très favorable à l'indigène, car il prévoit le sursis et les circonstances atténuantes, dont il est fait largement application.

Le régime de l'indigénat appliqué au Cameroun, n'est pas une particularité du Territoire. Il n'attire aucune remarque spéciale.

TROISIÈME PARTIE

L'Évolution de la Coutume



CHAPITRE PREMIER

Des influences qui ont modifié la coutume.

Le Boulou, tel que je l'ai laissé entrevoir dans les chapitres précédents, n'est pas tout à fait celui que nous pouvons observer aujourd'hui. Les coutumes que j'ai étudiées forment le fond de la coutume actuelle, mais elles sont fortement imprégnées d'idées nouvelles. Il a fallu pour ainsi dire les reconstituer dans leur forme originelle. Des influences profondes ont agi sur le milieu indigène, nous allons les examiner rapidement.

Le fait capital dans l'histoire des peuplades de l'Afrique et des autres continents, est la venue des Blancs parmi elles (1). Même si les nouveaux venus s'étaient contentés de vivre au milieu des Noirs, en simples observateurs, par le seul fait de leur présence, ils auraient agi. Si nous imaginions un moment, une société indigène évoluant dans son propre cadre, sans aucune intervention des Blancs, cette société serait influencée, très faiblement peut-être, mais le serait, par le contact des Blancs. Cette hypothèse ne s'est réalisée nulle part, que je sache ? Qu'ils le veuillent ou non, malgré toutes les déclarations qu'ils font, les conquérants imposent aux peuples conquis des méthodes et des idées nouvelles ; ils transforment rapidement le milieu social.

Les Boulous ont eu la rare chance de ne pas souffrir de la venue des Blancs. En particulier, ils n'ont pas subi les ravages de l'alcoolisme.

Les premiers en date sont des Pasteurs presbytériens amé-

(1) Voir Vignon : Un programme de politique coloniale.

René Maunier ; Sociologie Coloniale : Introduction à l'étude du contact des races.

ricains, après eux les Allemands et les missionnaires catholiques, enfin depuis 20 ans les Français.

A) *Les Missionnaires protestants américains.*

Les protestants américains sont dans le pays depuis une date antérieure à l'occupation européenne. Ils s'établirent d'abord sur le mamelon d'Ebolowa, puis, sur l'invitation des Allemands, ils s'installèrent à Elat, à deux kilomètres à l'Est d'Ebolowa. Après Elat, ils créèrent Fulassi, près de Sangmélima. Ils ne se sont pas contentés d'évangéliser, c'est leur but, mais ils ont travaillé et travaillent encore à accroître le bien-être matériel des Indigènes. Ils ont en pays boulou deux grandes formations hospitalières dont l'une, celle d'Enongal, est l'une des mieux agencées de tout le Territoire. Ils ont créé des écoles pour diffuser l'instruction, et des écoles professionnelles pour apprendre aux indigènes à se servir de nos outils. Ce n'est qu'en 1932 qu'ils ont achevé la construction d'un temple en matériaux définitifs.

La Mission américaine dispose d'un personnel assez nombreux de pasteurs, de médecins, d'infirmiers, d'instituteurs. Hommes et femmes, Blancs et auxiliaires noirs, travaillent dans un ordre parfait à l'amélioration tant matérielle que morale des indigènes.

La méthode américaine d'instruction est remarquable. Dans les écoles de brousse, les petits Noirs apprennent à lire et à écrire dans leur langue maternelle ; ils acquièrent ainsi quelques rudiments de connaissances pratiques : hygiène, agriculture, morale. L'enseignement religieux n'est pas négligé, cela va de soi. Ce n'est que graduellement que les élèves, un peu dégrossis, apprennent le français dans les écoles dirigées par des moniteurs indigènes diplômés. Beaucoup vont jusqu'aux écoles dirigées par des européens, équivalentes à nos écoles régionales. Enfin, une sélection plus poussée conduit les meilleurs élèves à l'école normale de Fulassi, pépinière des meilleurs sujets du Territoire. C'est de cette école que sortent beaucoup de nos fonctionnaires de tous cadres. Fait à noter, l'instruction et l'éducation sont données aux garçons comme aux filles, c'est ce qui explique,

sans doute, l'évolution dans le bon sens de la société indigène.

Au point de vue religieux, les Pasteurs américains sont très stricts en ce qui touche la conduite de leurs fidèles, mais ils sont d'une complaisance peut-être excessive à l'égard des fétichistes qu'ils traitent en amis. La Mission protestante n'est pas hiérarchisée. Son organisation est démocratique. Chaque poste de Mission travaille pour son propre compte. Seul un comité directeur élu chaque année par l'ensemble des membres de la Mission coordonne les efforts de tous. Les Noirs protestants se réunissent souvent autour des Pasteurs blancs, mais il est prévu qu'ils peuvent se réunir en dehors des Blancs pour discuter des questions intéressant le dogme et la religion. J'ignore ce que ces discussions peuvent donner ; mais c'est, je crois, une grande faiblesse du protestantisme chez les Noirs : il les laisse trop libres et juges de leurs actes ; il fait trop appel à l'homme pris individuellement.

Les Américains sont très considérés des indigènes de toutes confessions. Ils sont très patients, et comptent sur le temps pour amener les Boulous à nos conceptions de la morale et de la religion.

Les Américains sont neutres, ils n'ont pas de désaccord avec l'Administration locale. Leur œuvre est grande et ses résultats admirables.

B) *Les Allemands.*

Les Allemands sont restés dans le pays pendant une trentaine d'années. Ils l'ont reconnu et exploré. Ils ont bâti, en guise de postes administratifs, des sortes de forteresses aux allures des bourgs de leur patrie. Était-ce une nécessité ? J'en doute, étant donné le caractère peu guerrier des indigènes. Nous avons démoli ces forteresses, il n'en reste plus qu'une tour de briques rouges, crénelée, ici ou là : ce sont les seuls monuments historiques, avec les bureaux, que l'on peut montrer dans le Sud-Cameroun.

Nos prédécesseurs ont mis de l'ordre dans le pays, ils n'ont pas eu le temps de faire grand'chose pour la mise en valeur. Ils ont supprimé ou combattu, dès leur arrivée, les pratiques coutumières par trop inhumaines ; mais, dans l'ensemble, ils

ont respecté les mœurs et coutumes. Nous ne saurions leur en faire grief puisque nous avons proclamé ce même principe.

La justice allemande était rapide, expéditive, la sanction immédiate ; les châtimens corporels étaient réglementés. Ils ne choquaient pas les Boulous, car ils étaient en rapport avec les idées que les justiciables se faisaient de la justice et des juges.

La plupart des fonctionnaires allemands étaient des militaires. Au temps de l'occupation allemande, les missionnaires Pallotins étaient chargés de l'instruction des jeunes indigènes ; leur rôle, au point de vue évangélique, était assez restreint. D'ailleurs ils n'ont pas fait apparition dans le pays Boulou, occupé par les Pasteurs américains.

C) *Les Missionnaires catholiques.*

Aujourd'hui les missionnaires catholiques sont représentés par les Pères du Saint - Esprit. Deux postes importants de Mission ont été créés en pays Boulou, à une époque assez récente, l'un à Abang, près d'Ebolowa, relevant du Vicariat de Kribi (Mgr Le Mayout), l'autre à Nden à une quarantaine de kilomètres de Sangmelima (Vicariat de Yaoundé : Mgr Vogt). Les catholiques, bien que tard venus, ont fait des progrès énormes, avec un personnel extrêmement réduit, mais doué d'une foi ardente et d'un zèle qu'aucun obstacle n'arrête, et qui force l'admiration. Leur effort a tendu presque uniquement vers la conversion des païens au catholicisme : Œuvres sociales, instruction, ont été reléguées au second plan. Il faut dire que les Missions catholiques ne sont pas riches et ne peuvent faire de gros frais.

Un fait s'impose à nous : Deux missionnaires ont, en dix ans, converti des milliers d'indigènes qui pratiquent plus ou moins une morale voisine de la nôtre...

Voilà un fait capital qui mérite attention. Quant au but et aux moyens employés pour y parvenir, on peut les critiquer.

M. Wilbois (1) l'expose ainsi : « La Christianisation du Came-

(1) *Op. cit.*, p. 196.

« roun sera œuvre séculaire. Cette génération ne joue pas le
« premier acte. Il s'est déroulé selon sa méthode. C'est peut-
« être chez les Pères du Saint-Esprit qu'elle apparaît le plus
« nettement. S'il fallait la caractériser d'un seul adjectif, nous
« la nommerions extensive ; les esprits critiques traduiraient
« superficielle. Il était sans doute impossible de faire autrement.
« Les Pères ont deux motifs : d'abord, en occupant le plus vaste
« terrain, barrer la route, surtout aux Musulmans qui des-
« cendent du Nord, que notre politique a jusqu'ici partout
« favorisés, et dont le succès commence à apparaître aux plus
« avertis des Africains, comme le prélude possible d'une guerre
« sainte, ou du moins d'une sainte intimité. Ensuite les mission-
« naires ont voulu, et c'est un argument plus positif, en faisant
« partout exister le fait catholique, créer une atmosphère où
« le paganisme ne pourrait plus respirer, et qui empêcherait
« les apostasies formelles. Dans cette course (où d'ailleurs ils
« étaient précédés par les désirs des païens eux-mêmes) ils se
« sont bornés à enseigner la doctrine et à participer au culte. »
Donc, pour les catholiques, il faut des chrétiens, beaucoup
de chrétiens, qui prient, pratiquent leur culte au grand jour,
avec ostentation. Le reste viendra après. Cette méthode, à part
l'apostasie rendue impossible, et l'étouffement méthodique du
paganisme, est défendable, bien inspirée de la mentalité des
Noirs.

En ce qui concerne l'action préventive contre l'Islam, elle
fait aussi l'objet des préoccupations des missions américaines.
Il suffit de lire les articles du « *Drumcall* » pour se rendre compte
de l'importance de cette question dans les milieux dirigeants
protestants. Il y a chez eux comme une hantise de l'Islam.

Quant aux deux missions en présence : catholique et protes-
tante, quelle est leur attitude réciproque ? Nous ne voulons pas
leur prêter des intentions qu'elles n'ont peut-être pas, ou que
nous ignorons. Mais, si elles veulent toutes deux arriver à con-
quérir les âmes, elles emploient des moyens différents. Il n'y
a pas entre elles hostilité marquée, mais inimitié sourde. Il n'est
pas douteux que l'une supplantera l'autre dans un avenir plus
ou moins éloigné. Les méthodes employées par les catholiques,
plus autoritaires sous certains rapports, plus souples sous

d'autres ; leurs cérémonies du culte, le costume des prêtres, tout le côté spectaculaire de la religion, ses mystères, ses secrets, voilà qui est bien fait pour frapper l'imagination des Noirs, et qui explique que le catholicisme gagne du terrain.

Nous examinerons tout à l'heure les conséquences de l'évangélisation des indigènes.

D) *L'Administration française.*

Nous ne sommes arrivés dans le pays qu'en 1916, en pleine guerre. Ce n'est qu'après la paix que nous avons commencé à administrer. Ce qui a été réalisé par nous, de nombreux documents le disent (1). Nous avons entrepris ici la même tâche qui s'impose à nous partout où nous sommes. Bien que le Cameroun soit un pays sous mandat, son administration n'est pas différente de celle de nos possessions voisines de l'A. E. F. ou de celles de l'A. O. F. Les voyageurs impartiaux, même les plus sévères, ne nous ont pas ménagé leurs louanges. Le contrôle de la S. D. N., qui s'exerce jusque dans les détails, n'a jamais relevé que des critiques de peu d'importance en comparaison de l'ensemble de ce qui a été accompli.

L'action de l'Administration est difficile à décrire pour ceux qui l'ont vécue, au jour le jour, pendant de longues années. Elle s'est surtout fait sentir dans le domaine matériel.

Dans le domaine économique, notre premier souci a été d'ouvrir le pays. Une route étroite reliait Ebolowa à Kribi, port d'embarquement par Lolodorf. Elle avait été bien étudiée par les Allemands. Nous l'avons rectifiée et élargie. Ebolowa est relié à Sangmélina et à Ambam, vers Yaoundé (et bientôt sur Djoum), il y a 375 kilomètres de bonnes routes praticables en tous temps.

Grâce à nos soins, les cultures riches et les cultures indigènes prospèrent. Dans chaque subdivision, il y a des jardins d'essais que visite le fonctionnaire de l'agriculture qui réside à Ebolowa.

Un grand hôpital est aménagé à Ebolowa. Une maternité en matériaux définitifs, vient d'y être achevée. Trois dispen-

(1) Cf. rapports annuels à la S. D. N. Revue Togo Cameroun.

saires fonctionnent à Sangn'élima, Ambam et Djoum. Les médecins sont constamment en tournées. Chaque jour, il y a une moyenne de 800 à 1.000 consultants à Ebolowa. Le chiffre mensuel des accouchements à l'hôpital est de 80 à 100.

Nos bâtiments administratifs sont décents ; mais ils n'ont pas le caractère élégant et neuf de ceux des autres circonscriptions. Ce n'est pas un oubli regrettable ; les maisons étaient encore solides, on les a conservées, et avec l'argent disponible on a fait autre chose de plus utile.

Une école régionale doublée d'une école professionnelle dirigée par un Européen, assisté de moniteurs indigènes diplômés, est installée à Ebolowa. A Sangmélina, Ambam, Djoum, Abang, Ngulemakong, Bengbis, on a créé plus récemment des écoles avec des moniteurs officiels. Partout les classes sont pleines, tellement qu'on peut se permettre de faire un choix d'élèves.

J'ai esquissé plus haut le système scolaire appliqué par les Américains. C'est, à mon avis, celui qui convient le mieux aux Boulous, et aux indigènes en général. Nos écoles ne devraient s'occuper que des élèves ayant déjà reçu une certaine instruction. Je dirai mieux ma pensée. Je ne suis pas partisan de donner l'instruction en français à tous les petits Noirs. Avec nos moyens actuels, nous devons nous contenter de former une élite dont nous avons besoin et à qui nous fournirons des emplois et les moyens de vivre honorablement. Les Noirs demi-instruits, que la brousse reprend, sont des déclassés nuisibles à la société. La plupart des détenus de nos prisons sont des demi-lettrés et beaucoup ont été condamnés pour faux et usage de faux.

La formation des jeunes chefs devrait être notre unique souci dans le présent.

Tous les services publics, ou à peu près, sont représentés en petit, dans chaque chef-lieu de circonscription ou de subdivision. Il arrive que un ou deux fonctionnaires européens, assistés d'auxiliaires indigènes, fassent tout. La vraie besogne qui rend est celle des lentes tournées de brousse au milieu des indigènes qu'on veut mettre en confiance. Les résultats d'efforts patients ne se font pas attendre : les indigènes sont mieux nourris, mieux habillés, mieux soignés ; les routes et les pistes

sont bien entretenues ; les villages propres et assainis ; les cultures s'étendent partout. En un mot, c'est la prospérité dans l'ordre et la paix.

CHAPITRE II

Conséquences des idées nouvelles pour l'individu et la société.

Ce sont les changements rapides dans l'ordre matériel qui frappent le plus au premier abord. En réalité, c'est peu de chose. La véritable transformation (révolution serait peut-être plus exact), bien plus profonde, est celle qui s'est opérée dans le domaine des idées et des croyances.

La mentalité des Noirs a changé. Par nature, ce sont des esprits inquiets, peureux. Leur religion, imprégnée de magie, faisait d'eux des envoûtés à tous les moments de leur existence. Les Blancs sont venus et leur ont appris l'existence d'un Dieu unique, juste, bon, protecteur des faibles et des opprimés, qui châtie les méchants. Femmes, enfants, vieillards, pauvres et affligés ont embrassé la doctrine nouvelle. Le christianisme s'est répandu comme un feu de poudre. Il n'y a, à cette diffusion si rapide, rien d'étonnant : les Noirs ont le sentiment religieux très développé, ce sont de grands mystiques. La doctrine chrétienne est vite comprise par eux ; ils sont tout préparés pour l'écouter. « Le Noir croit comme il respire (1). »

Les anciennes croyances battues en brèche, les rites négligés ou tournés en dérision, nos Noirs se seraient trouvés désemparés et en pleine anarchie morale, si une religion nouvelle n'avait pas remplacé l'ancienne. C'était pour eux une nécessité. « Il n'y a qu'une autre religion qui puisse remplacer celle qui s'effrite (2). » La peur qui a façonné la mentalité des Noirs pendant des siècles a fait place à la tranquillité relative de l'âme. La foi apporte à ses adeptes une explication du monde,

(1) Wilbois, p. 173.

(2) Raoul Allier, *op. cit.*, p. 285 et 286.

donne un but à la vie de l'homme ; elle calme les esprits, console, fait espérer.

La nouvelle doctrine prêche l'égalité de tous devant Dieu, et proclame le respect dû à la personne humaine.

La « conversion » en masses des indigènes au catholicisme, voilà le grand fait du demi-siècle écoulé. On pourrait peut-être se demander pourquoi le catholicisme, plutôt qu'une autre religion ? « Il n'y a pas de raison pour déclarer *à priori* que l'Evangile seul est capable d'opérer cette révolution mentale chez les non civilisés. Nous sommes ici devant une question de fait et simplement de fait (1). » Il n'y a pas d'autre doctrine présentée pour le remplacer : nous devons donc l'accepter comme la meilleure, jusqu'à preuve du contraire.

L'Islamisme aurait pu s'emparer des âmes vides qui attendaient quelque chose de nouveau. Nous devons considérer comme un heureux hasard, qu'il soit arrivé trop tard. Car, s'il est vrai que l'Islam rehausse un peu le niveau de ses adeptes, il les éloigne de nous et les rend inaccessibles à tout progrès. De plus, les grandes puissances musulmanes s'en rendent compte chaque jour, l'Islam n'est pas seulement une religion, c'est aussi une doctrine politique qui contient des ferments de révolte, de guerres et de troubles, pour les peuples non islamisés.

Les transformations de l'âme indigène ont eu de graves conséquences dans l'ordre social et politique. La famille indigène a été complètement désorganisée. Ces conséquences ont été amplifiées par les changements économiques.

Avec les Blancs, s'imposent la paix et la sécurité. Les individus circulent librement, vont au loin chercher du travail, sortent des cadres du hameau qui les enfermaient. Le nombre des membres de la famille décroît chaque jour : la raison est qu'elle n'a plus besoin d'être forte, ni pour attaquer, ni pour se défendre.

Avec l'introduction de la monnaie, le volume des échanges s'est considérablement gonflé. Par son travail, l'individu isolé, loin des siens, acquiert des sommes assez élevées, qu'un sentiment très naturel le fait conserver comme lui appartenant en propre, sans partage.

(1) Raoul Allier, *op. cit.*, p. 285.

Les femmes se rendent compte qu'elles ont été trop longtemps asservies, elles ont été les premières à accepter les idées nouvelles qui leur sont si favorables. Il est évident que, dans leur hâte de se libérer, elles ne savent pas très bien où elles vont, elles sont incapables de prévoir les conséquences de leur émancipation ; elles sont aujourd'hui plus soucieuses de revendiquer des droits que de faire face aux devoirs de leur condition. Cela est tout à fait explicable. Partout, on les conseille et on les guide.

Il suffit qu'elles sachent qu'on n'a pas le droit de les vendre comme des chèvres, ni de disposer d'elles comme des biens meubles. Elles ont le droit de garder leurs enfants qu'elles ont nourris, et de s'unir, suivant leur inclination, aux hommes de leur choix. Elles se sentent défendues et savent se plaindre à qui de droit, si le besoin s'en fait sentir.

Les idées nouvelles font oublier les interdits. La séparation des époux après l'accouchement ne dure plus indéfiniment. La femme qui allaite ne croit plus mettre la vie de son enfant en péril en partageant la couche de son mari.

Si l'individu isolé gagne plus d'argent, le coût de la vie a aussi augmenté. Le mari nourrit sa femme et ses enfants et doit les vêtir. La division du travail dans le ménage noir tend à devenir à peu près la même que chez les Blancs : le mari au travail extérieur, la femme au foyer. Le mariage, union d'un couple, crée des devoirs réciproques, joies et peines doivent être partagées.

La femme n'est plus l'indice et la source de la richesse. Elle n'est plus seule à travailler aux champs ; avec les conditions économiques, les façons culturelles ont changé ; l'homme devient agriculteur et travaille la terre comme la femme.

Tout ce qui précède explique la désagrégation du groupe familial étendu, qui n'a plus de raison d'être.

La polygamie qui faisait sa force est combattue au nom des idées morales. Elle ne peut plus s'appuyer sur des croyances d'ordre mystique, sur des superstitions, ni sur aucune base sociale et économique. L'émancipation morale et légale de la femme lui porte les derniers coups.

L'autorité des vieux chefs de famille est sérieusement ébranlée. Les jeunes hommes ainsi que les femmes ont quitté leur hameau

pour vivre plus librement ailleurs. Les vieillards sont apauvris, désemparés, impuissants dans la tourmente qui les emporte. Ils ne peuvent plus rien contre leurs fils et leurs femmes qui les abandonnent. Ce sont eux certainement les plus malheureux dans la Société indigène bouleversée.

Chaque individu prend conscience de sa dignité et de sa responsabilité : la famille perd son homogénéité et sa force.

Les conditions sociales sont changées. Le notable n'est plus l'homme arrivé à l'âge mûr, riche et possesseur de nombreuses épouses ; mais l'homme jeune, entreprenant, qui a acquis de l'argent par son travail. On observe donc un renversement des valeurs : tel qui était riche hier encore, est pauvre aujourd'hui et inversement.

Dans le domaine politique on constate aussi la libération des esprits. Ce n'est pas dire que les Boulous fussent bien incommodés de l'autorité de leurs chefs. Au contraire, de tous temps, cette autorité a été paternelle, et s'est exercée au mieux des intérêts du groupe. Mais nos Noirs sont des démocrates, ils se considèrent tous comme égaux, et n'acceptent aucune contrainte, même légère.

Aujourd'hui, pour eux, l'utilité d'un chef qui commande ne se fait plus sentir. Les chefs politiques sont ceux que nous avons créés, nommés, ceux que nous avons investis du droit de commander aux autres, ceux à qui nous avons remis « un carnet de chef ». Les chefferies qui étaient de bien faible importance, surtout chez les Boulous particulièrement ombrageux, ont tendance, si nous n'y prenons garde, à s'effriter chaque jour davantage, jusqu'au moment où nous n'aurons plus devant nous qu'une poussière d'individus ingouvernables.

CHAPITRE III

La codification des coutumes.

En quelques années les événements se sont précipités, nous avons assisté à une véritable révolution religieuse et sociale. Et c'est au moment où cette révolution s'accomplissait que l'Administration a entrepris une enquête sur les coutumes du Territoire en vue d'une codification, et qu'elle a révisé les textes sur le mariage indigène.

Par circulaire, N° 77, en date du 11 octobre 1932, Monsieur le Commissaire de la République a invité ses chefs de Circonscriptions à rédiger aussi succinctement qu'é possible, une contribution en vue de l'élaboration d'un coutumier. Ce travail de constatation de la coutume actuelle devait être remis au 30 juin 1933. Une autre circulaire, N° 37, du 2 mai 1933, nous demandait d'élargir notre enquête et d'étudier l'évolution historique de la coutume. Je suppose que le travail demandé a été fourni à la date indiquée.

Pour ma part, interprétant à la lettre l'invitation qu'on nous faisait d'être précis et concis, j'ai rédigé des « *Notes sur les coutumes Boulous* » en 232 articles. Je ne me dissimule pas que la présentation de ces notes sans commentaires, sans exemples concrets pris sur le vif, les rend inintelligibles pour quiconque n'est pas déjà un peu au courant des coutumes Boulous. Je les aurais rédigées autrement, si la circulaire précitée ne nous avait pas recommandé de ne pas faire de littérature.

C'est à l'aide des contributions des chefs de subdivisions et de circonscriptions, documents de valeur tout à fait inégales, qu'une commission composée d'administrateurs et de magistrats de carrière, rédigera un coutumier. Je souhaite que les travaux de la commission ne voient jamais le jour. Cela ne signifie pas que je mets en doute la compétence et la bonne foi des membres

de la commission. L'idée du coutumier a de nombreux partisans surtout dans les pays de mœurs et de civilisations avancées. Mais pour les peuplades qui nous intéressent, je ne suis pas du tout partisan de la rédaction d'un coutumier officiel.

La rédaction donnera à la coutume un caractère précis et rigide qu'elle n'a pas. Tout est flottant dans la coutume, et sujet à de perpétuels et rapides changements ; la codifier, c'est la fixer, or, cela est très grave, car c'est condamner les Boulous à rester ce qu'ils sont, sans progrès possibles. Nous savons par expérience que s'il est aisé de prendre un texte, il est extrêmement difficile de le modifier. De plus, il faut se méfier des codifications trop hâtives (1).

Par contre, les enquêtes comme celles qu'a ordonnées Monsieur le Gouverneur BONNECARÈRE, sont très utiles en elles-mêmes et d'une grande portée. Nous ne pénétrons jamais assez avant dans la mentalité de nos administrés. Nous devons l'étudier à fond sous tous ses aspects, et dans toutes ses manifestations. Les monographies, chaque jour, complétées, précieusement conservées au chef-lieu de chaque subdivision, seraient les premiers documents qu'un fonctionnaire nouveau venu devrait étudier après sa prise de service, car l'Administration est impossible sans la connaissance des indigènes. De cette façon le nouveau venu saura ce qu'il convient de faire et ce qu'il ne faut pas faire. Il comprendra les jeunes indigènes par ce qu'il aura appris des mœurs et coutumes de leurs pères.

Si ses observations personnelles, sur certains points ne concordent pas tout à fait avec celles du ou des coutumiers existants, il lui sera loisible de les compléter par une note ; ses successeurs lui en sauront gré. Voilà comment l'étude de ses coutumes peut être utile dans la pratique courante.

(1) Voir au sujet de la codification des coutumes. R. Maunier, *Loi française et cout.* . . , p. 68 et suivantes. « La codification en soi, par soi, réalisé déjà, la modification ; disons sans jeu de mots aucun, que codifier, c'est modifier » Après avoir montré quelques exemples d'altérations de coutumes en Algérie et à Madagascar. M. Maunier dit : « Tous ces moyens d'altération sont que des détours. Mais il advint, en Algérie dès les tout premiers temps de la domination française, qu'on crût devoir ne plus ménager rien, et déclarer formellement la volonté d'altération délibérée de la coutume ». Les motifs invoqués sont l'utilité et la moralité (ordre public colonial) ; et les moyens employés sont : abolition, substitution, transformation, innovation.

Cf. aussi. H. Solus, *Traité de la condition des indigènes en Droit privé*, p. 191 et suivantes et p. 201 (n° 165).

Elle permettra de connaître les aspirations profondes des indigènes et les ménagements à prendre avec eux. Nous pourrions mieux leur expliquer ce que nous voulons et prévenir leurs réactions.

Quelques exemples pris au hasard commenteront ce qui précède :

1^o Nous savons que les femmes indigènes accouchent chez leurs mères ; nous savons aussi les inconvénients de cette pratique qui désorganise les ménages. Nous essaierons de la faire cesser : missionnaires et administrateurs s'y emploient, et déjà beaucoup de femmes accouchent chez leurs maris, ou mieux à l'hôpital d'Ebolowa.

2^o Un ordre urgent n'a pas été exécuté. Pourquoi ? Le plus souvent, il n'y a pas mauvaise volonté, mais simplement une cause qui fait que les choses ne marchent pas dans un village déterminé. Cette cause on peut et on doit la découvrir : N'est-ce pas parce que le capitat et ses hommes ne sont pas de même clan ? Ou bien n'y aurait-il pas un meneur qui monte les fortes têtes ?

3^o Les maris ne prennent pas grand soin de leurs femmes malades. Ils les ont payées, ils ont bien le droit de les laisser mourir ! L'humanité la plus élémentaire commande de venir en aide à son prochain. L'ordre est donc que tout malade doit être transporté au médecin. Si les indigènes mettent quelque lenteur à comprendre, il ne faut pas hésiter à sévir. La famille du malade, le chef du village sont chargés d'assurer le transport du malade, ils doivent requérir des porteurs, qui, d'ailleurs, ne travaillent pas pour rien, puisque des crédits sont prévus au budget pour le transport des malades.

Il m'est arrivé de condamner à des peines sévères des indigènes coupables d'avoir laissé mourir leurs proches. La chambre d'homologation de Douala, à qui les affaires étaient soumises « parce que le délit n'était pas prévu par la coutume » a toujours confirmé mes jugements, l'intérêt supérieur des individus étant en jeu.

CHAPITRE IV

Le respect des coutumes indigènes.

Les juristes qui enseignent le droit colonial dans les grandes écoles ou dans les facultés sont unanimes à déclarer que notre action dans nos colonies doit être guidée par un grand principe : le respect des coutumes indigènes. L'argument de doctrine se traduit dans la pratique par une formule que l'on retrouve dans les textes locaux ou dans certains traités de protectorat passés avec les chefs indigènes : « Les coutumes sont applicables en tout ce qui n'est pas contraire aux principes de la civilisation française. »

Dans les manuels et les cours de législation coloniale, les professeurs insistent sur la nécessité qu'il y a de distinguer entre le droit privé et le droit pénal, notions qui ne sont pas toujours distinctes dans les coutumes indigènes.

Le professeur Arthur Girault (1) note que « les conquérants européens ne se sont guère occupés, en général, des institutions civiles des indigènes, et cela surtout plutôt par paresse que par raison, car ils ne se sont même pas donné la peine de les étudier sérieusement. Au contraire, dès le début de la conquête, on a vu les nouveaux maîtres s'arroger le droit de punir avant même qu'un code ait été promulgué et que les juridictions régulières aient été organisées. » Partout, en effet, la réglementation pénale est la première préoccupation des Blancs qui doivent parer au plus pressé, c'est-à-dire le maintien de l'ordre et de la paix. C'est là une nécessité. Les colonisateurs ne se sont guère préoccupés de ce qui convenait

(1) Arthur Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, tome II, chapitre XI, p. 370 et suivantes ;

Cf. H. Solus, *op. cit.*, ch. V. *L'avenir du principe du maintien des institutions indigènes*, p. 420 et suivantes.

ou ne convenait pas aux indigènes ; ils l'ignoraient le plus souvent et il fallait aller vite. La réglementation en matière pénale est facile à rédiger, elle ne demande pas d'études spéciales : on décrète simplement.

Les Blancs ont dit : « A partir de ce jour, tels faits sont des « crimes et des délits punis de telles et telles peines. » C'est ainsi que nous avons supprimé l'anthropophagie, la traite, l'esclavage, le mariage des filles impubères la mise en gage des personnes, l'usage du chanvre, les châtimens corporels, etc... Nous avons posé sans discussion que ces faits devaient être considérés comme contraires à nos principes de civilisation et que nous devons les supprimer. Ce sont là nos premières modifications à la coutume.

Quant au droit privé « le Gouvernement ne se mêle pas de « ce qui se passe à l'intérieur de chaque village ou dans chaque famille ; les rapports des particuliers entre eux sont uniquement « régis par l'usage, par la coutume, non écrite (1) ».

Le mot d'ordre était le respect absolu des coutumes. On s'est abstenu d'y toucher ; on a bien fait ; cela nous a permis de mieux les connaître, et de ne pas commettre des erreurs irréparables. Mais petit à petit, nous avons été conduits fatalement à violer les coutumes ; nous avions l'excuse toute trouvée de le faire. Nous n'avions qu'à les déclarer contraires à nos principes de civilisation. Dans notre respect, comme dans nos violations, nous avons toujours été sincères, de bonne foi.

Eh bien, je n'hésite pas à m'élever contre un argument de doctrine, plus basé sur un principe général, *a priori*, sur notre générosité naturelle, que sur une connaissance approfondie des faits.

Nous avons étudié la coutume des Boulous dans le détail, je prie qu'on veuille bien me montrer les points sur lesquels cette coutume sans être barbare, n'est pas choquante. J'estime que bien peu de règles coutumières doivent subsister ; nous devons peu à peu tenter de les remplacer par d'autres. Nous avons supprimé les châtimens corporels, et nous admettons encore qu'une femme soit traitée comme un bien meuble.

(1) Arthur Girault, p. 272.

L'étude approfondie des coutumes ne nous conduit pas du tout à la conclusion qu'elles doivent être maintenues. Admettre le contraire, ce serait me faire poser la question de savoir pourquoi nous sommes en Afrique ! Est-ce pour regarder les Indigènes évoluer dans leur milieu ? Si nous ne voulons pas autre chose, il est inutile de nous exposer aux moustiques et aux tsé-tsé ; plions bagages, allons-nous-en ! Ou bien, est-ce pour agir sur eux et leur faire admettre ce que notre logique assez différente de la leur, nous fait considérer comme juste et bon ? Deux civilisations ne peuvent se cotoyer indéfiniment, sans que l'une, celle qui se croit supérieure, n'influence l'autre. Rome donnait le mot d'ordre à ses consuls de ne pas s'occuper de ce qui n'était pas romain. Nous savons où cette politique l'a conduite. Partout où elle a agi sur les coutumes de ses administrés elle a réussi à conquérir les cœurs et à faire œuvre de civilisation. Ailleurs, elle n'a laissé que d'imposants vestiges de sa force matérielle.

Dans le règlement journalier des palabres entre indigènes, de graves conflits s'élèvent entre la coutume et un droit nouveau inspiré de la morale chrétienne. Il n'est pas douteux que la coutume doit céder le pas aux principes du droit nouveau. Prétendre le contraire, ce serait vouer les Noirs à la stagnation, ce serait les empêcher de s'élever moralement, faire obstacle à une évolution inévitable, à laquelle nous les avons poussés.

Ceux qui, de bonne foi professent le respect et le maintien des coutumes sont ceux qui, le plus souvent, l'ignorent et n'ont pas eu l'occasion de l'appliquer. Ils changeraient d'avis s'ils savaient ce qu'est la coutume.

CHAPITRE V

Comment* modifier la coutume.

Lorsque l'ancienne coutume, celle qu'ignorent ou que feignent d'ignorer la plupart des jeunes indigènes d'aujourd'hui, est contraire à l'humanité la plus élémentaire, contraire à la conservation de la race et aux bonnes mœurs, il faut la modifier. Nous avons vu de nombreux cas où nous devons intervenir, et où notre respect n'est plus de mise.

Nous avons réformé et nous réformerons la coutume, par la jurisprudence des tribunaux indigènes. Les Noirs admettent qu'il y a changement, le jour où ils s'aperçoivent que le juge ne leur donne plus raison. Ils savent ainsi ce que nous prohibons, et pourquoi nous prohibons. Missionnaires, Pasteurs et fonctionnaires le leur ont suffisamment expliqué. Nos Boulous ne sont plus des sauvages, des primitifs ; ils ont déjà subi notre forte empreinte morale, ils comprennent vite. Sur bien des points, ils ont déjà compris. Ceci ne veut pas dire que nous n'assistons pas parfois à des retours aberrants à l'ancienne coutume, mais nous ne devons pas nous décourager pour cela.

Il faut aux Noirs une règle bien tracée, ils ont horreur des changements brusques de méthode. Ils ne demandent qu'à nous suivre, encore faut-il que nous sachions nous-mêmes où nous allons. Nos hésitations, nos scrupules déroutent nos administrés et nuisent à notre œuvre de civilisation.

Il ne faut pas songer à agir sur la coutume par voie d'arrêtés réglementaires. Un texte valable pour un certain temps ne tient pas assez compte des nuances multiples existant entre un point et un autre du Territoire, et, tant est rapide l'évolution des mœurs et de la Société, il devient vite inapplicable.

Jusqu'ici c'est la moyenne des solutions jurisprudentielles des tribunaux du premier et du deuxième degrés qui a servi

de base aux textes mis en vigueur, et c'est cette façon de faire qui nous paraît la meilleure.

Les esprits sont préparés pour recevoir des réformes sensées. Les vieillards eux-mêmes, qui se sentent débordés par les idées nouvelles, acceptent ce qu'ils ne peuvent empêcher. Ils voient bien qu'il y a entre eux et leurs petits enfants un fossé, chaque jour plus profond. Ils apprécient diversement l'évolution qu'ils constatent ; il y a chez eux du mépris et de l'orgueil tout à la fois pour tout ce qui touche leurs enfants.

Sur des points très importants, eux aussi ont évolué. Par exemple au sujet :

a) de la fixation du maximum de la dot, ce sont eux qui m'ont donné les chiffres que j'ai consignés dans mon projet ;

b) de la prohibition des mariages d'impubères, ils trouvent que rien n'est plus raisonnable ;

c) du consentement de la femme au mariage : ils comprennent que cette règle renforce l'union ;

d) du mariage chrétien. Il est curieux de noter le respect de nombreux polygames pour cette forme d'union. Contrairement à ce que pourraient croire certains esprits superficiels, les Boulous fétichistes ne sont pas intolérants, et ils admettent chez les membres de leurs familles des opinions contraires aux leurs. Je connais une famille dans laquelle il y a des fétichistes, des catholiques, des protestants, et même trois musulmans (ce sont bien, je crois, les trois seuls individus de race Boulou, qui ont embrassé la religion du Prophète).

Si paradoxales que puissent paraître certaines constatations, elles ne sont pas moins vraies. Les assesseurs indigènes fétichistes sont parfois les meilleurs défenseurs de la religion et de la morale chrétiennes. J'ai entendu des vieux fétichistes rappeler des chrétiens au sentiment de leurs devoirs (à Yaoundé, Onambéle, Mbazoa, à Ebolowa : Nna Nsengué et Edjoa Mvondo).

Ce sont là des exceptions dira-t-on, je l'admets, mais il suffit qu'on puisse les relever pour montrer que les Noirs nous comprennent, et que leur mentalité a évolué, souvent dans le bon sens.

CHAPITRE VI

Problèmes posés par le fait de la Conversion des indigènes au Christianisme.

Les résultats obtenus par les missionnaires catholiques et les pasteurs protestants, en un temps relativement court, ont dépassé les prévisions les plus optimistes. L'édifice social existant a été fortement ébranlé, les Missions espèrent le détruire complètement pour en reconstruire un autre sur des bases nouvelles plus solides. L'avenir nous dira si leurs espoirs sont fondés : nous souhaitons sincèrement qu'ils se réalisent.

L'administration locale et les Missions religieuses travaillent toutes vers le même but : donner aux indigènes un peu plus de bien-être matériel et moral, les élever jusqu'à nous, les civiliser, en un mot.

Il faut aux Noirs une mentalité nouvelle. C'est le seul moyen de les sortir de l'état de passivité et d'ankylose intellectuelle et morale dans lequel les mœurs de leur lointain passé les ont maintenus. Cette mentalité nouvelle, s'associera à l'ancienne mais ne pourra pas la faire disparaître complètement. Pour faire franchir aux Noirs le stade où ils sont arrivés, et qu'ils n'ont pu dépasser seuls, un changement de leurs énergies intérieures est nécessaire. Cette tâche délicate est dévolue naturellement aux Missions, elles seules peuvent l'assumer et la mener à bien.

L'Administration s'occupe surtout des problèmes matériels, politiques et sociaux. Son rôle consiste à canaliser, par la législation, les diverses tendances qui se font jour. Elle observe les faits, mais on a tort de croire qu'elle considère que « le fait religieux est un fait comme les autres (1) ». C'est un fait plus

(1) Wilbois. *op. cit.*, 240.

important que les autres, c'est même le seul fait important : tout le monde en convient. Seulement, la France comme la généralité des autres états, distingue entre le gouvernement et la religion.

Il fut un temps où les nations colonisatrices croyaient à leur mission d'évangélisation. Certaines ont mis tant de zèle à accomplir cette mission qu'elles ont tout massacré sur leur passage, se sont affaiblies, et ont dû renoncer à figurer parmi les grandes puissances coloniales. Même, sous l'ancienne Monarchie, les Français ont été tièdes en matière de religion hors de leur Patrie.

Il n'y a plus aujourd'hui d'états théocratiques. D'ailleurs, on ne conçoit pas très bien comment nos fonctionnaires actuels, qui appartiennent aux confessions les plus diverses, pourraient être autre chose que des laïcs. Si chacun de nous voulait faire du prosélytisme suivant ses convictions personnelles, où irions-nous ? et que deviendraient les pauvres indigènes ?

L'Administration locale professe pour toutes les confessions une égale tolérance (c'est déjà un tort aux yeux de quelques-uns). Elle n'a pas de plan préconçu et ne peut en avoir. Voilà pourquoi la politique suivie a pu être qualifiée de « sinieuse » ; voilà pourquoi l'Administration et les Missions, bien que concourant à la même œuvre, se sont rencontrées et heurtées. « On va au même but, mais on ne veut pas y marcher du même pas. Même si l'on s'accordait sur tous les principes, on serait encore séparé par une question de vitesse (1). » On ne peut mieux rappeler la cause de « ces malentendus de grandeurs inégales » (2) qui se sont élevés entre certaine Mission et l'Administration. On reproche à l'Administration de temporiser, d'aller trop doucement. Ces malentendus d'ailleurs inévitables et de peu de gravité, se sont dissipés. L'entente entre les puissances en présence, Missions et Administration, est possible, nécessaire : L'avenir de la colonisation en dépend. L'enjeu vaut qu'on y réfléchisse.

Les réformes réclamées par les Missions religieuses auraient fatalement abouti, même sans leur intervention, plus lentement

(1) J. Wilbois, *op. cit.*, p. 250 ; (2) p. 249.

j'en conviens. A défaut de toutes considérations morales et religieuses, notre intérêt bien compris nous commandait de les réaliser.

D'ailleurs, dans un avenir prochain, les Missions religieuses n'auront plus grand'chose à revendiquer.

Le « statut chrétien ».

Aujourd'hui, elles réclament pour les indigènes chrétiens un statut analogue, à celui qu'ont les indigènes musulmans.

J'avoue, après bien des hésitations, que je ne vois pas pourquoi on le leur refuserait. Monseigneur Le Roy, dans un article que j'ai déjà cité (1) article dont il n'est à mon avis que le, signataire, résume sur ce point les vœux des Missionnaires catholiques du Cameroun. Il dit : « Autre anomalie, pour ne
« pas dire injustice. Au Cameroun, il y a deux statuts, base
« de tout jugement : un statut musulman et un statut fétichiste.
« Il n'y a pas de statut monogame ou français, quoique en
« certains districts les chrétiens forment la majorité ou une
« importante minorité. De sorte que les chrétiens sont jugés
« d'après les coutumes fétichistes qu'ils ont formellement
« reniées. M. Marchand conclut que selon l'esprit, sinon la lettre
« du mandat, la puissance mandataire doit s'efforcer de con-
« server les coutumes indigènes dans la mesure où celles-ci ne
« sont pas contraires aux bonnes mœurs. Parfait, mais la
« situation des femmes, telle qu'elle vient d'être résumée (nous
« l'avons étudiée longuement plus haut), n'est-elle pas con-
« traire aux bonnes mœurs, et ne devrait-elle pas intéresser
« l'Administration ? » La situation misérable des femmes indigènes n'a jamais été perdue de vue par l'Administration : il suffit, pour s'en convaincre, de lire les jugements des tribunaux indigènes. Petit à petit, la condition des femmes s'est considérablement améliorée : cela ne peut être nié.

Nous savons aussi comment s'opère la désignation des assesseurs près des Tribunaux indigènes ; la composition du

(1) Titre II, chapitre III-XIII. La situation des femmes au Cameroun, article de Mgr Le Roy.

tribunal pour une affaire déterminée dépend de la race et de la religion des parties en cause. Les chrétiens ne sont pas jugés par des fétichistes. Instruits de leurs droits, ils peuvent récuser les juges, s'ils estiment que leurs croyances sont choquées : or, je n'ai jamais reçu de demande de récusation.

« Statut chrétien » et « statut musulman », on rapproche souvent ces deux expressions. Elles désignent pourtant des choses différentes. Pour le musulman, son statut c'est sa religion qui gouverne tous les actes de sa vie quotidienne. Le chrétien, lui, ne déclare sa qualité que dans certains cas, lorsqu'il croit voir son intérêt, et y renonce pour invoquer les dispositions les plus monstrueuses de la coutume si celle-ci lui est favorable...

Au Tribunal, juges et plaideurs ne sont pas chrétiens ou fétichistes, ils sont avant tout des Noirs, et, qu'ils le veuillent ou non, ils ont tendance à revenir à leur coutume. Combien de fois ai-je eu à intervenir dans des questions d'état intéressant des chrétiens ? (il s'agissait le plus souvent d'attribution de veuves ou d'orphelins) pour faire comprendre aux juges et aux parties tous chrétiens, que les solutions coutumières acceptées par tous, étaient contraires aux idées nouvelles qu'ils avaient reçues et prétendaient défendre ? Par contre, j'ai signalé le cas des assesseurs vieux fétichistes endurcis, qui s'érigeaient en défenseurs de la morale chrétienne pour faire abandonner la coutume par des chrétiens.

Il faut convenir que dans des conflits de coutumes, l'embarras du juge est grand, surtout lorsqu'il s'aperçoit que les pseudo-chrétiens n'ont pas « *formellement renié* » leurs coutumes fétichistes.

Donc, je me rallie à l'idée de l'institution du « statut chrétien », mais sans tergiversations possibles. Celui qui le revendique doit être conséquent avec soi-même, c'est-à-dire chrétien jusqu'au bout, sans retour à la coutume quand son intérêt est en jeu. Ce serait trop facile. En un mot, je veux d'un statut applicable à des individus qui se comporteront en chrétiens aussi bien devant l'Administration que devant les Missionnaires.

Reste à définir le « statut chrétien ». N'est-ce pas le statut naturel, humain, imprégné des idées morales des Blancs ?

Dans ce cas, il y a longtemps que nos efforts tendent à l'imposer (1).

Le point de vue politique.

Faut-il aller plus loin et reconnaître aux chrétiens certains droits politiques analogues à ceux qu'ils ont déjà en fait dans la vie privée ? On ne voit pas les Haoussas (?) musulmans faire leurs prestations en nature ; certains chrétiens croient que c'est là un privilège attaché à leur statut de musulmans ; la vérité, c'est que les Haoussas rachètent leurs prestations.

Les indigènes chrétiens voudraient se différencier des fétichistes et tirer quelques avantages de leur conversion. Ce ne serait pas juste, car devant nous les Noirs doivent être tous égaux quelles que soient leurs convictions religieuses. Lorsque dans un village fétichiste les chrétiens sont en minorité, ils s'estiment brimés, souvent ils le sont, et on ne leur ménage pas les vexations. Mais lorsque la minorité chrétienne se transforme en majorité, les rôles sont renversés, et ce sont les païens qui se plaignent. La question politique est compliquée par la question religieuse. S'il y a en présence, dans un même village, des catholiques, des protestants et des fétichistes, les choses risquent de mal tourner, Protestants et catholiques ne sont pas toujours d'accord et les fétichistes s'amuse de leurs dissentiments sur un sujet qui ne devrait pas en comporter. Il n'y a guère de frictions entre protestants et fétichistes. On a déjà noté plus haut un fait symptomatique ; la case qui sert de temple aux protestants est située en plein milieu du village ; celle qui tient lieu de chapelle aux catholiques, au contraire, est construite à l'écart, assez loin, et les catholiques ont tendance à se grouper autour du catéchiste qui, très naturellement, les commande et se comporte comme le ferait un petit chef.

Puisque, disent les chrétiens, il y a des chefs fétichistes, il doit aussi y avoir des chefs chrétiens de villages composés uniquement de chrétiens. D'autre part, les chrétiens devraient, disent-ils encore, du fait qu'ils sont chrétiens, ne plus se mêler

(1) Lire Henry Solus, *op. cit.* De la renonciation au statut personnel comme conséquence du changement de religion, p. 152 et suivantes.

aux infidèles ; faire leurs prestations à part sous la surveillance de l'un des leurs, exécuter ces prestations en vue de travaux qui n'intéressent que des chrétiens et non les païens (entretien des cases - chapelles et des pistes qui mènent aux postes de Missions), verser l'impôt entre les mains d'un chrétien, etc...

Notons que dans les villages où les chefs sont convertis au christianisme, la question est simplifiée si tous ces ressortissants sont de la même confession, mais elle se complique s'il y a des catholiques et des protestants en présence.

La Question politique.

Nous n'avions pas besoin de toutes ces complications. Les difficultés que nous avons à résoudre dans l'ordre politique sont suffisamment graves. Autrefois, la cellule politique était la famille patriarcale. Aujourd'hui que cette famille n'existe pour ainsi dire plus, l'individu se considère comme libre, et, de plus en plus, le village au lieu d'être une « fraternité » (1) devient un ramassis d'individus appartenant aux clans les plus divers, sans aucun lien entre eux. Chacun ne veut être commandé que par quelqu'un de son clan ; que dis-je ? chaque individu, chef de famille, au sens français du terme, veut commander aux siens et ne dépendre de personne. C'est la conséquence de l'individualisme hier encore inexistant, aujourd'hui poussé à l'excès.

Arrêtons-nous un instant aux chiffres suivants pris à titre d'exemple. Il y a dans la subdivision d'Ebolowa 380 chefs pour 60.000 âmes, soit, à peu près, 1 chef pour 160 habitants. Admettons qu'il y ait 3 capitats par village, cela fait 1.140 intermédiaires obligés, auxquels on doit s'adresser pour atteindre l'ensemble de la population.

Les chefs politiques actuels ne sont plus les vénérables chefs de famille d'antan, dont l'autorité, quoique très lâche, était reconnue par tous. Demain ils seront des sortes de fonctionnaires dont le rôle sera délicat et complexe. La formation des échelons de commandement nécessaires à la bonne marche de

(1) Wilbois, p. 71.

notre administration est un des graves problèmes de l'heure présente. Nous pourrions, dans cette tâche tirer, toutes les conséquences d'une observation : c'est que les indigènes ne se détachent pas complètement de leur clan, auxquels ils sont toujours fiers d'appartenir. Il ne sera pas impossible de grouper autour d'un chef, des individus de même clan que lui. Nous devons faire en sorte que la fonction de chef soit entre toutes la plus considérée, la plus enviée. A défaut du sentiment de la famille agrandie, qui disparaît, peut-être verrons-nous se développer l'esprit d'équipe et de solidarité chez les Boulous ?

Administrer devient chaque jour plus difficile avec la diversité des clans et leur extrême dispersion. Il est temps d'entreprendre le regroupement des individus en villages sur la base du clan, et d'empêcher les scissions de se produire (1).

* * *

Tendances nouvelles dans l'évolution de la société.

Le moment est venu de nous demander si les progrès si rapidement réalisés chez les Boulous sont définitifs ou si nous n'avons pas à craindre certains reculs possibles, et une réaction des croyances ancestrales qu'on pourrait croire condamnées à disparaître. La société indigène continuera-t-elle sa marche ascendante dans la voie que lui ont tracée les Blancs ? Ou bien va-t-elle s'en écarter pour chercher seule une nouvelle destinée ?

Les Blancs constatent aujourd'hui qu'ils sont débordés par les événements, et qu'ils sont impuissants à réfréner un mouvement qu'ils ont sciemment déclanché.

Il est peu probable que le grand élan mystique qui a fait embrasser à beaucoup de Noirs la foi nouvelle, dure encore longtemps. Ceux qui se sont convertis, parce qu'ils étaient dans l'impossibilité de faire autrement, parce que l'atmosphère était devenue irrespirable aux païens, la vie impossible pour eux, ceux-là seront les premiers, du moins on peut le supposer, à ne plus vouloir supporter le contrôle incessant des mission-

(1) Dans certaines régions du territoire il y a des villages de 25 habitants.

naires et des nombreux catéchistes sur les actes de leur vie quotidienne. Si les Noirs ne peuvent apostasier ouvertement, quelle puissance les empêchera de revenir à leurs croyances premières ?

Le catholicisme a révélé aux nouveaux convertis leur propre nature. Il les a déjà suffisamment libérés au point qu'ils sont capables aujourd'hui de réflexion, d'examen, et qu'ils ne suivent plus aveuglément les croyances qui les guident.

Les Boulous, même illettrés de la brousse, savent qu'il n'y a pas qu'une religion : le catholicisme, mais beaucoup d'autres. Dans le Sud-Cameroun, il y en a deux en présence, le christianisme et l'islamisme.

La première est divisée en : catholicisme romain, protestantisme français et américain, sans parler des Adventistes du 7^e jour qui évangélisent dans la Sudbivision de Nanga Eboko. « La multiplicité des doctrines les affaiblit toutes (1) ». Les Boulous ne nous ont pas encore demandé de leur envoyer des missionnaires de toutes les confessions, pour les éclairer, afin qu'ils puissent faire un choix délibéré de la meilleure religion (2) mais les indigènes de Kribi ont osé le faire officiellement. Kribi et Ebolowa ne sont pas très éloignés l'un de l'autre. Un doute cruel est né dans l'esprit des indigènes plus ou moins évolués ; les questions posées aux fonctionnaires, au sujet du choix d'une religion, révèlent bien l'état d'esprit de certains Boulous. Les Noirs accommoderont-ils le catholicisme à leur manière ? Allons-nous assister chez les Boulous à l'éclosion d'églises nouvelles purement indigènes des « native-churches » comme cela s'est déjà produit chez les Doulas de la côte ? Verrons-nous des mystiques groupés autour de nouveaux prophètes noirs, semer le désordre au milieu d'une société déjà désorganisée ? Ou bien ne faut-il pas craindre pour l'avenir que le zèle des uns et l'intolérance des autres, n'entraînent les adeptes des différentes religions, dans des luttes fratricides ?

Dans ce domaine, nous ne pouvons que poser des questions sans les résoudre ou émettre avec une certaine prudence,

(1) Paul Salkin, *L'Afrique centrale dans cent ans*, p. 18.

(2) — — — — — livre V, ch. II et III.

quelques hypothèses, sans oser rien affirmer. Toutefois, pourquoi prophétiser un avenir trop sombre ? il n'est pas impossible que la résultante des forces en présence, aujourd'hui un peu antagonistes, ne pousse la société indigène dans la direction où nous voulons la mener.

Quoi qu'il en soit, il restera toujours quelque chose de ce qui semble aujourd'hui acquis. L'élan est donné, les Boulous ne pourront reculer jusqu'à retourner au point de départ, c'est-à-dire à l'état de demi-barbarie d'où nous les avons tirés.

CONCLUSIONS

Lorsque nous portons un jugement sur les Noirs, nous ne tenons pas un compte suffisant du fait que pendant une longue période dont nous ne pouvons fixer les limites, leur isolement a été à peu près complet. Les Boulous, par exemple, ne sont entrés en contact avec quelques représentants de la civilisation européenne que depuis un demi-siècle. Avant la venue des Blancs, ils n'ont pas connu les grandes convulsions : guerres, invasions, révolutions, contacts violents ou pacifiques avec d'autres peuples, qui, s'ils entraînent souvent des catastrophes, sont aussi de puissants facteurs du progrès. Si la Gaule de Clovis ou de Charlemagne, déjà civilisée par Rome, s'était trouvée complètement isolée du reste du monde, la France serait-elle le foyer de civilisation qu'elle est devenue ? Il ne peut y avoir de progrès sans contacts, sans heurts, sans échanges réciproques d'idées. « Les Nègres africains offrent ce spectacle sans doute unique au monde, de toute une race n'ayant jamais eu à compter que sur elle-même pour progresser et n'ayant reçu de l'extérieur, ou en ayant reçu, autant de ferments de régression que d'éléments de progrès, sinon plus. Aurions-nous fait mieux qu'eux si nous nous étions trouvés dans la même situation (1) ? »

Nous aurions donc mauvaise grâce à mal juger les Noirs, et à ne voir en eux que des êtres remplis de défauts et de vices, fermés à toute compréhension et à tout progrès ?

Mon regretté maître Delafosse professait (2) que les Noirs ne sont pas inintelligents, mais ignorants. Ils ne sont que des attardés, mais des attardés à la façon des enfants. Nous devons avoir foi en leur avenir car, jusqu'ici, ils ne sont pas entrés dans l'histoire des peuples du monde. Ils sont autres que nous,

(1) Maurice Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, p. 158.

(2) — Cours à l'Ecole Coloniale et à l'Ecole des langues orientales vivantes.

différents de nous, mais différence ne veut pas dire infériorité. Les exemples des Noirs parvenus à une haute culture sont rares, mais ils existent. Ces Noirs, qu'étaient-ils il y a seulement un siècle ? Il ne faut pas comparer un Noir et un Blanc pris isolément, mais la masse des Noirs et la masse des Blancs. On s'aperçoit alors qu'il n'y a pas différence, mais identité dans le fond de l'espèce humaine.

Persuadés de cette idée que les Noirs sont nous-mêmes, nous n'établissons pas en droit et en fait de différences entre les Français d'après la couleur de leur épiderme. Ceux qui, chaque jour plus nombreux s'élèvent jusqu'à nous par notre culture font partie de la grande famille française avec les mêmes droits et les mêmes devoirs. Il semble bien que nos sujets sentent obscurément que notre désir en leur tendant généreusement la main, est qu'ils viennent à nous sans tarder et qu'ils aient pour nous la même affection que nous avons pour eux.

YAOUNDÉ 1925. EBOLOWA 1934.

Vu :

Le Président de Thèse,
RENÉ MAUNIER.

Vu

Le Doyen,
EDGARD ALLIX.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris.
S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

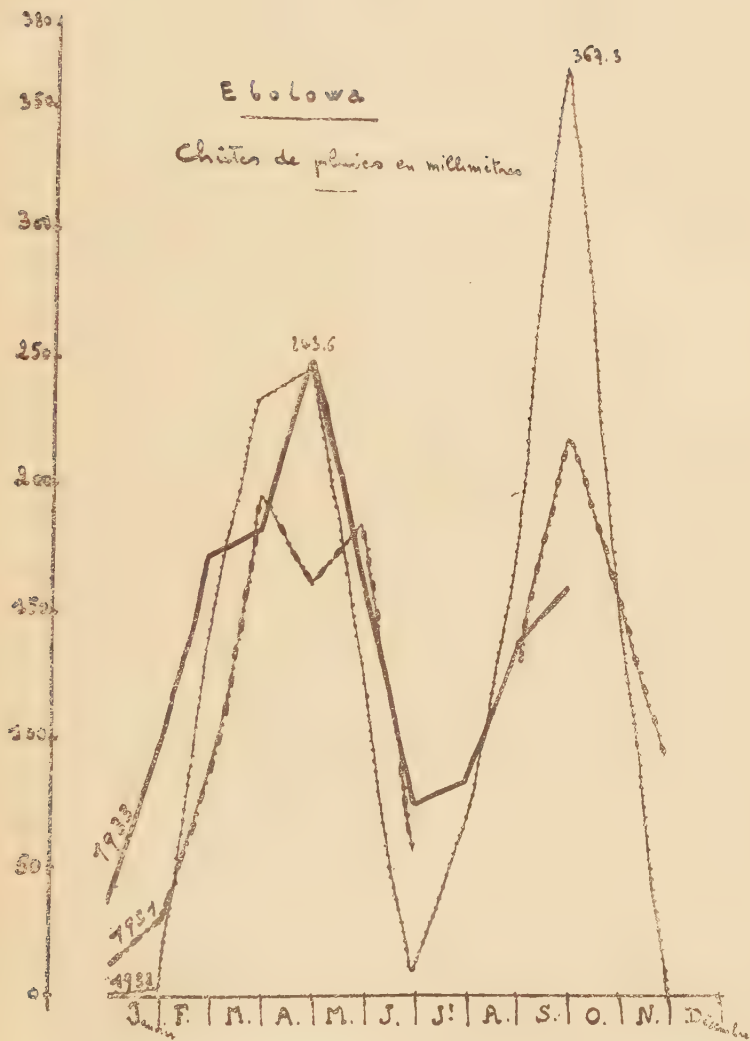
- Raoul ALLIER. — Le non civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ? (Payot 1927.)
La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés. 2 vol. (Payot 1925.)
- R. AVELOT. — Les grands mouvements des peuples en Afrique : Juga et Zimba (dans Bulletin de géographie historique et descriptive N° 1 et 2, Paris 1912).
- Georges L. BATES. — Handbook of Bulu (1926).
English-Bulu vocabulary, revu par le Rév. A. I. Good (1932) édité par (The Halsey Memorial Press. Elat Cameroun).
- D. BOIS. — Les plantes alimentaires chez tous les peuples et à travers les âges. (Paul Lechevalier 1927.)
- Jules BREVIE. — Islamisme contre Naturisme au Soudan Français (1923).
- R. P. BRIAULT. — Le Polythéisme et le Fétichisme.
- G. BRUEL. — L'Afrique équatoriale française. (Larose 1930.)
- R. BUELL. — The native Problem in Africa (2 très forts volumes in-8 1928). The Macmillan Company, New-York.
- Victor CHAZELAS. — Les Territoires africains sous mandat de la France. (Sté d'Ed. géogr. marit. et col. 1931.)
- Guillaume CAPUS. — Les produits coloniaux d'origine végétale. (Larose 1930.)
- COSTEDOAT. — L'effort français au Cameroun. (Besançon 1930.)
- Dr. CUREAU. — Les Sociétés primitives de l'Afrique équatoriale. (A. Colin, 1912.)
- Pierre DEFFONTAINES. — L'homme et la forêt. (Gallimard 1933.)
- Maurice DELAFOSSE. — Civilisation Négro-Africaine (1925).
L'animisme nègre et sa résistance à l'Islamisation en Afrique occidentale. (Revue du monde musulman, mars 1922.)
L'Ame Nègre. (Payot 1922.)
Les Noirs de l'Afrique. (Payot 1922.)
- Maurice DELAFOSSE et Dr. POUTRIN. — Enquête coloniale dans l'Afrique française occidentale et équatoriale sur l'organisation de la famille indigène, les fiançailles, le mariage avec une esquisse générale des langues de l'Afrique. (Sté des éd. géog. marit. et col. 1930.)
- Maurice DELAFOSSE et Roger VILLAMUR. — Les coutumes Agni. (Challamel 1904.)
- André DEMAISON. — Diaeli.
- Paul DESCAMPS. — Etat social des peuples sauvages (chasseurs, pêcheurs, cueilleurs). Essai de sociologie descriptive. (Payot.)
- DINKELACKER. — Worterbuch der Duala Sprache. (Hambourg 1914.)

- Marcel DUBOIS. — Systèmes coloniaux et peuples colonisateurs. (Masson 1895.)
- DOMINIK. — Kamerun.
Von Atlantik zum Tsad. (Berlin 1908.)
- Félix FAURE. — Le Diable dans la brousse (contes). Editions « Je sers », Paris.
- FUSTEL DE COULANGES. — La Cité antique. (Hachette.)
- FRANCESCHI. — Le Mandat français au Cameroun. (Paris 1929.)
- Arthur GIRAULT. — Principes de Colonisation et de législation coloniale. 5 vol. (Tome II). (Recueil Sirey 1929.)
- René GRAFFIN et François PICHON, de la Congrégation du Saint-Esprit. — Grammaire Ewondo (Rue Lhomond 30, Paris).
- A. GRUVEL. — La Pêche dans la préhistoire dans l'antiquité et chez les peuples primitifs.
- Rev. A. I. GOOD. — Supplementary facts of Bulu Grammar (Inédit).
- Jules HARMAND. — Domination et Colonisation. (Flammarion 1910.)
- Georges HARDY. — Nos grands problèmes coloniaux. (A. Collin 1929.)
Vue générale de l'Histoire d'Afrique. (A. Collin 1922.)
- Georges HARDY et Charles RICHET, fils. — L'alimentation des indigènes dans les Colonies françaises. (Vigot frères 1933.)
Voir en particulier dans cet ouvrage les articles de MM. Labouret et Martinet. Administrateurs en chef des colonies.
- TRONJE VON HAGEN. — Lerbuch der Bulu Sprache. (Berlin 1914.)
- V. LARGEAU. — Encyclopédie Pahouine. (Ernest Leroux 1901, Paris.)
- Henri LABOURET. — Ethnologie coloniale. (3 fascicules, Larose, Paris.) L'habitation indigène dans les possessions françaises (série de conférences : H. Labouret : A. O. F. et A. E. F.) 1931.
L'alimentation des indigènes en Afrique « Togo-Cameroun », juillet 1932. P. 199-203.
- H. LECOMTE. — Les Bois coloniaux (collection A. Colin N° 33).
- Mgr LE ROY. — La Religion des Primitifs. (G. Beauchesne, Paris 1911.)
Les Pygmées Négrilles de l'Afrique et Négritos de l'Inde.
- Lucien LEVY-BRUHL. — La mentalité primitive, (1922, Alcan.)
Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures (Alcan).
- Marius ARY-LEBLOND. — Ulysse Cafre. (Les Editions de France.)
- Georges LE TESTU. — Notes sur les coutumes Bapounou. (Circonscription de la Nyauga.) (J. Haulard la Brière, Caen 1920.)
- René MAUNIER. — Essais sur les groupements sociaux. (Alcan 1929.)
- René MAUNIER. — Sociologie coloniale (Domat Montchrestien, Paris 1932). Voir à la fin de cet ouvrage la Bibliographie générale du contact des races aux Colonies.
- René MAUNIER. — Loi française et coutume indigène en Algérie. (Domat Montchrestien, Paris 1932.)
- Jean KENYON MAKENZIE. — African Trail.
- Marc MENALQUE. — Coutumes civiles des Baoulés de la région de Dimbokro. (Larose 1933.)

- P. L. MARTROU. — Les « Eki » des Fangs. (Anthropos. I, 1906, p. 745-761.)
- Georges MASSON. — La mise en valeur des territoires du Cameroun sous Mandat français. (Paris 1928.)
- Charles MATHIEU. — Petit vocabulaire Français Boulou. (P. Geuthner 1921.)
- Th. MONOD. — L'industrie des Pêches au Cameroun.
- Yves NICOL. — La tribu des Bakoko. (Paris, Larose, 1929.)
- P. HERMANN Nekes P. S. M. de la Congrégation des Pallotins. — Lehrbuch der Jaunde. Sprache. (Georg. Reiner, Berlin 1911.)
- Albert SARRAUT. — La mise en valeur des colonies françaises. Discours prononcé à l'ouverture des cours de l'Ecole coloniale le 5 novembre 1923. Tirage à part.
- Paul SALKIN. — Le Problème de l'Evolution noire. L'Afrique centrale dans cent ans. Préface de Maurice Delafosse. (Payot 1926.)
- Heinrich SCHNEE. — Article Kamerun dans le Deutsches Kolonial Lexikon, pages 169 à 219, 1920.
- Henri SOLUS. — Traité de la condition des indigènes en Droit privé. (Recueil Sirey, 1927. Voir pages 220 à 227, une bibliographie des ouvrages concernant le droit privé indigène.)
- C. N. STARCKE. — La famille primitive. Ses origines et son développement.
- Günter TESSMAN et Ernst WASMUTH. — Die Pangwe. Volkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes. (Hansa verlag für mod. Literatur, Berlin-Leipzig, 2 vol.)
- R. P. TRILLES. — Proverbes, légendes et contes Fangs (1905). Les Pygmées de l'Afrique Equatoriale.
- J. VANDRYES. — Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire. La renaissance du Livre, Paris.)
- J. C. Van EERDE. — Ethnologie coloniale : l'Européen et l'Indigène, préface de M. Joseph Chailley. (Editions du Monde nouveau, Paris 1927.)
- J. Van Vollenhoven. — Une âme de chef. (H. Diéval, Paris 1920.)
- L. VIGNON. — Un programme de politique coloniale. (Plon Nourrit et C^{ie}, Paris 1919.)
- J. WILBOIS. — Le Cameroun. (Payot 1934.)

* * *

- Rapports annuels adressés par le Gouvernement Français à la S. D. N. Journal Officiel du Cameroun, 2 numéros par mois, paraît depuis 1916.
- The Drum Call. Journal mensuel de la Mission protestante américaine (Elat) (en anglais).
- Le « Mefoé », journal mensuel de la Mission protestante américaine du Cameroun en langue Boulou. 197 N^{os} parus à ce jour.
- « Togo-Cameroun », revue illustrée (Agence économique des territoires africains sous Mandat, 11, rue Tronchet).
- Edouard BERTHIER. — Rapport sur les coutumes des indigènes de la subdivision d'Ambam. (Archives Con d'Ebolowa.)





CAMEROUN

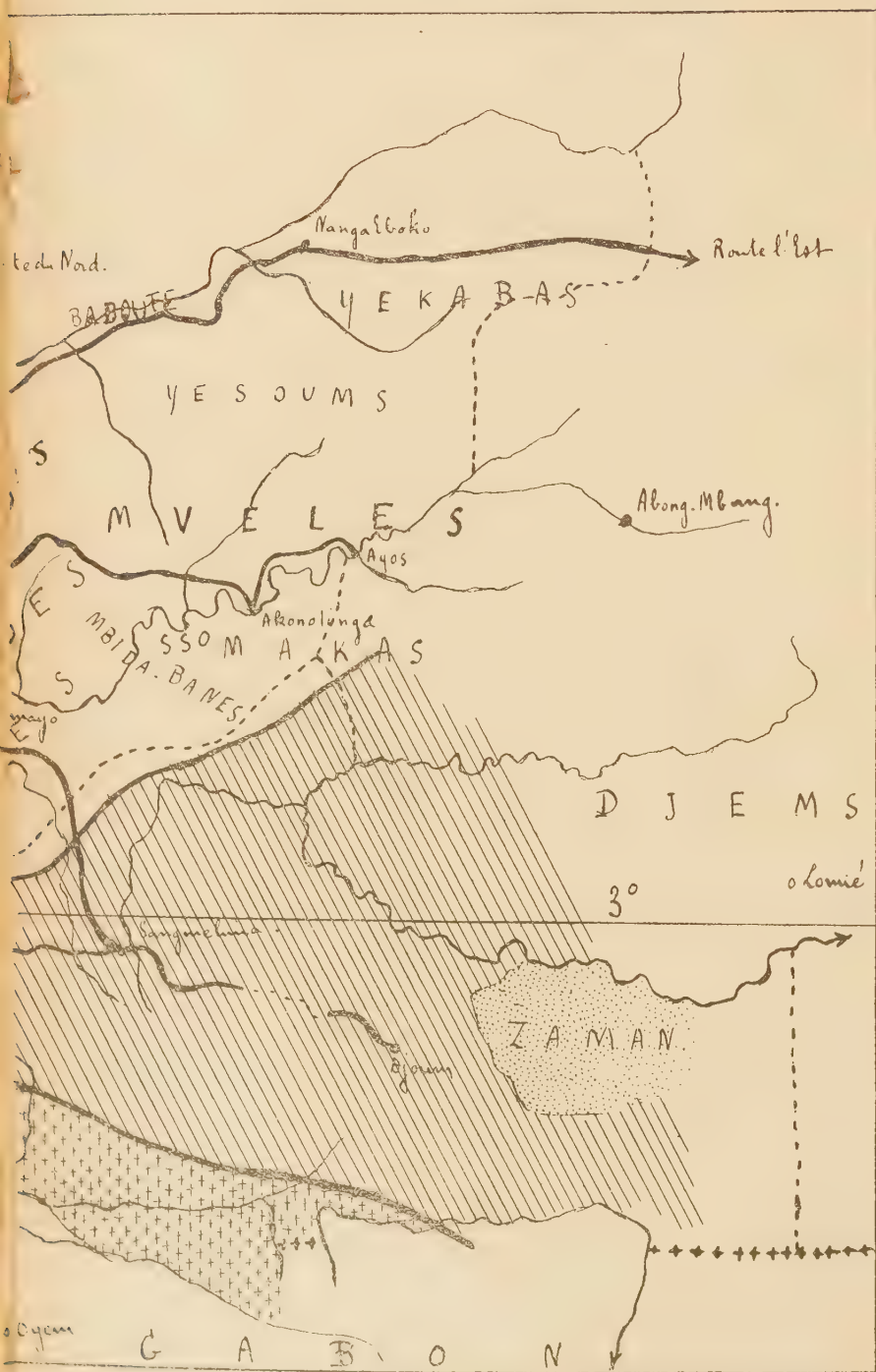
Echelle



- +++++ Limites du Territoire.
- Limites des Circonscriptions.
- EBOLOWA: chef lieu de Circonscription.
- chemin de fer.
- routes.







SUD. CAMEROUN.

Répartition des Tribus

ETONS : nom de Tribu.

----- limite des circonscriptions



Ntoumou



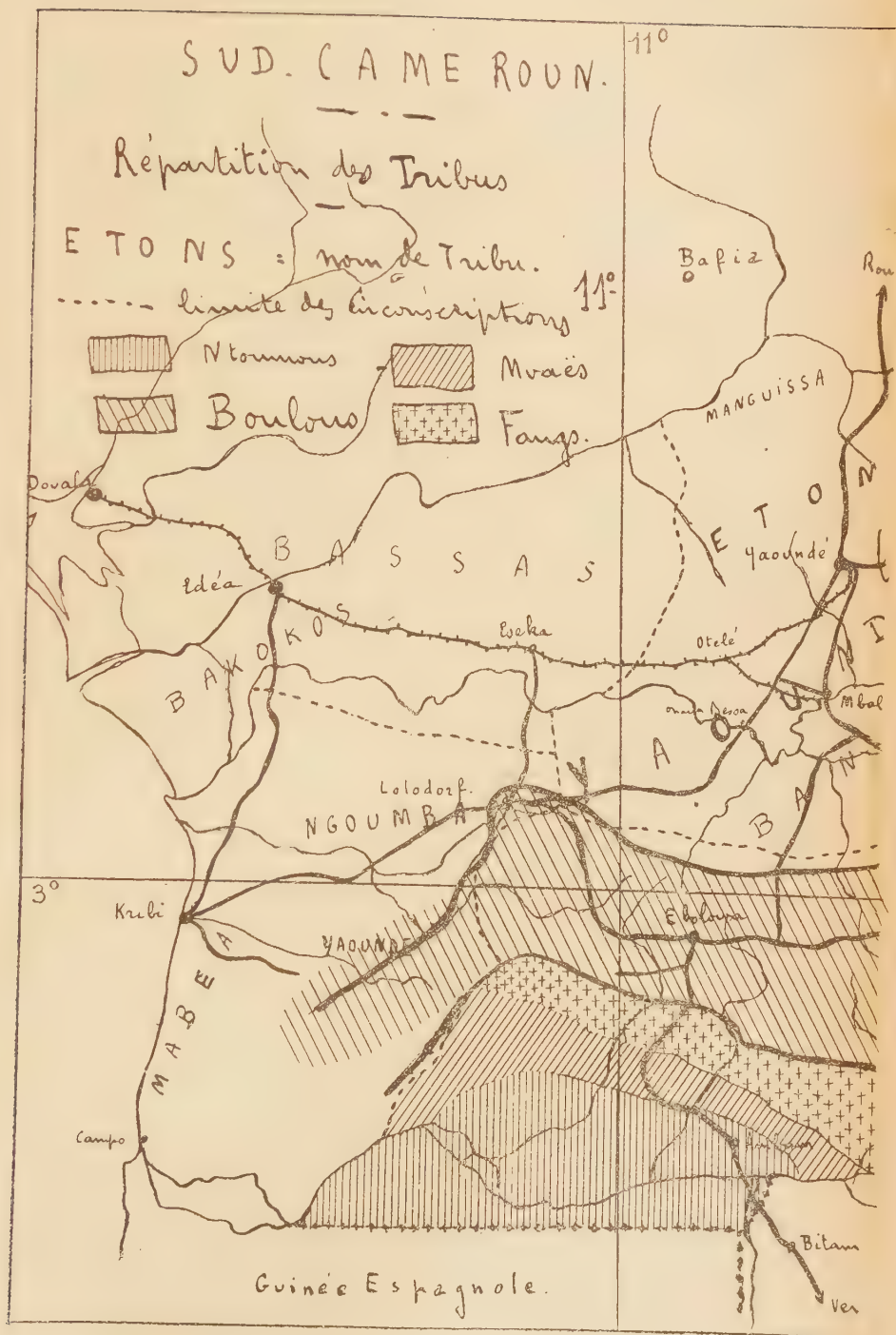
Mvae



Boulou



Fang.



teda Nord.



S

M



mayo



gem

G

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	Pages 9
--------------------	------------

PREMIERE PARTIE

Le milieu. — Les habitants.

TITRE I. — Le milieu	21
Chapitre I. — Situation. — Limites	21
— II. — Géologie	23
— III. — Orographie	25
— IV. — Hydrographie	26
— V. — Toponymie	27
— VI. — Notions sur le climat	29
— VII. — Exploration. — Cartes	35
— VIII. — La flore et la faune	35
TITRE II. — Les habitants	39
Chapitre I. — Origine. — Aperçu historique	39
— II. — Les Négrilles	46
— III. — Influence du milieu, et réaction de l'homme sur le milieu	49
— IV. — Caractères physiques du Boulou	51
— V. — Religion. — Croyances	53
a) L'idée de Dieu	53
b) L'homme et le culte des morts ...	54
c) L'homme et la nature	57
d) Les sorciers	58
e) Les interdictions	61
f) Le « Ngbwel »	63
g) Les médecins	64
h) L' « Akaé »	67
i) Les présages	68
— VI. — La langue	70
TITRE III. — Rites et cérémonies d'initiation et d'expiation	77
RITES D'HOMMES :	
A. Rite « Tscho »	77
B. Rite « Ngui »	77
C. Rite « Ndongo »	79
D. Rite « Sso »	80

RITES DE FEMMES :

A. Rite « Evoto »	104
B. Rite « Meyungu »	104

TITRE IV. — La vie matérielle..... 106

Chapitre I. — Les groupements humains	106
A. Hameaux et villages	106
B. La case indigène	107
C. L' « Aba »	109
D. Autres constructions du village..	110
E. L'hygiène	112
— II. — L'alimentation	114
— III. — Le vêtement et la parure	127
— IV. — Le mobilier	134
— V. — Arts. — Jeux divers	139
— VI. — L'économie indigène	145

DEUXIEME PARTIE

Le droit coutumier des Boulous.

TITRE I. — La collectivité indigène :

La famille. — Le clan. — La tribu..... 153

Chapitre I. — La famille	153
Le chef de famille	155
Du nom de famille	156
— II. — Le clan et la tribu	160
— III. — Le village	163
Le Conseil de la Communauté	167

TITRE II. — Les personnes. 169

Chapitre I. — Du mariage	169
I. La femme dans la société indigène.	169
II. Des différentes formes d'unions ...	173
III. Des conditions de validité du mariage	175
IV. Droits et devoirs respectifs des époux	180
V. Dissolution du mariage	182
VI. Conséquences sociales de la coutume en matière de mariage	184
VII. L'Administration française devant les faits	187
VIII. Des réformes à apporter en matière de mariage en pays Boulou	190
1° Relèvement du niveau moral de l'indigène	190

2° Le mariage contrat d'union entre deux époux	191
3° La dot	191
4° Sanctions de l'adultère	192
5° La polygamie	192
6° Les unions à interdire	194
7° Réforme de l'état-civil indigène.	195
IX. Les veuves	197
X. Les divorcées	195
Des divorces pour cause de conver- sion au christianisme	200
XI. Sort des enfants. — La filiation	203
A. Filiation naturelle	203
B. » légitime	205
C. » adoptive	206
XII. Droits et devoirs respectifs des pa- rents et des enfants	207
XIII. Au sujet d'un projet de réglemen- tation du mariage indigène	208
XIV. Les modestes « exigences » des Mis- sionnaires	220
Chapitre II. — De quelques règles particulières concer- nant l'état des personnes	223
a) Du sort des absents	223
b) Les mineurs	225
TITRE III. — Les biens	227
Chapitre I. — Généralités. — Régime de la terre	227
I. Le bien de famille	227
II. Biens collectifs	229
III. Biens personnels	230
— II. — Usages particuliers (Droit de chasse et droit de pêche)	232
TITRE IV. — Des successions	233
I. — Ouverture. — Saisine	233
II. — Composition de la succession	233
III. — L'ordre successoral	235
IV. — Le partage de la succession	236
V. — Des femmes héritières	238
TITRE V. — Des testaments et des donations	240
TITRE VI. — Des contrats et des obligations	242
I. — Caractères généraux des contrats	242
II. — Des principaux contrats	245
A. Formes anciennes des contrats :	
a) La vente-échange	246

b) Du gage	248
c) Du gardiennage du bétail	250
B. Formes modernes ou modernisées des contrats :	
a) Le louage	252
b) Du prêt	255
c) Du mandat	256
d) Du dépôt	257
e) Du contrat de société	257
f) De la prescription	258
TITRE VII. — La justice indigène	259

TROISIEME PARTIE

L'évolution de la coutume.

Chapitre I. — Des influences qui ont modifié la coutume. — L'arrivée des Blancs	271
A. Les missionnaires protestants américains	272
B. Les Allemands	273
C. Les missionnaires catholiques	274
D. L'Administration française	276
— II. — Conséquences des idées nouvelles pour l'individu et la société	279
— III. — La codification des coutumes	283
— IV. — Le respect des coutumes indigènes ...	286
— V. — Comment modifier la coutume ?	289
— VI. — Problèmes posés par le fait de la conversion des indigènes au christianisme	291
Le statut chrétien	293
Le point de vue politique	295
Tendances nouvelles dans l'évolution de la société	297
CONCLUSIONS	300
BIBLIOGRAPHIE	302

